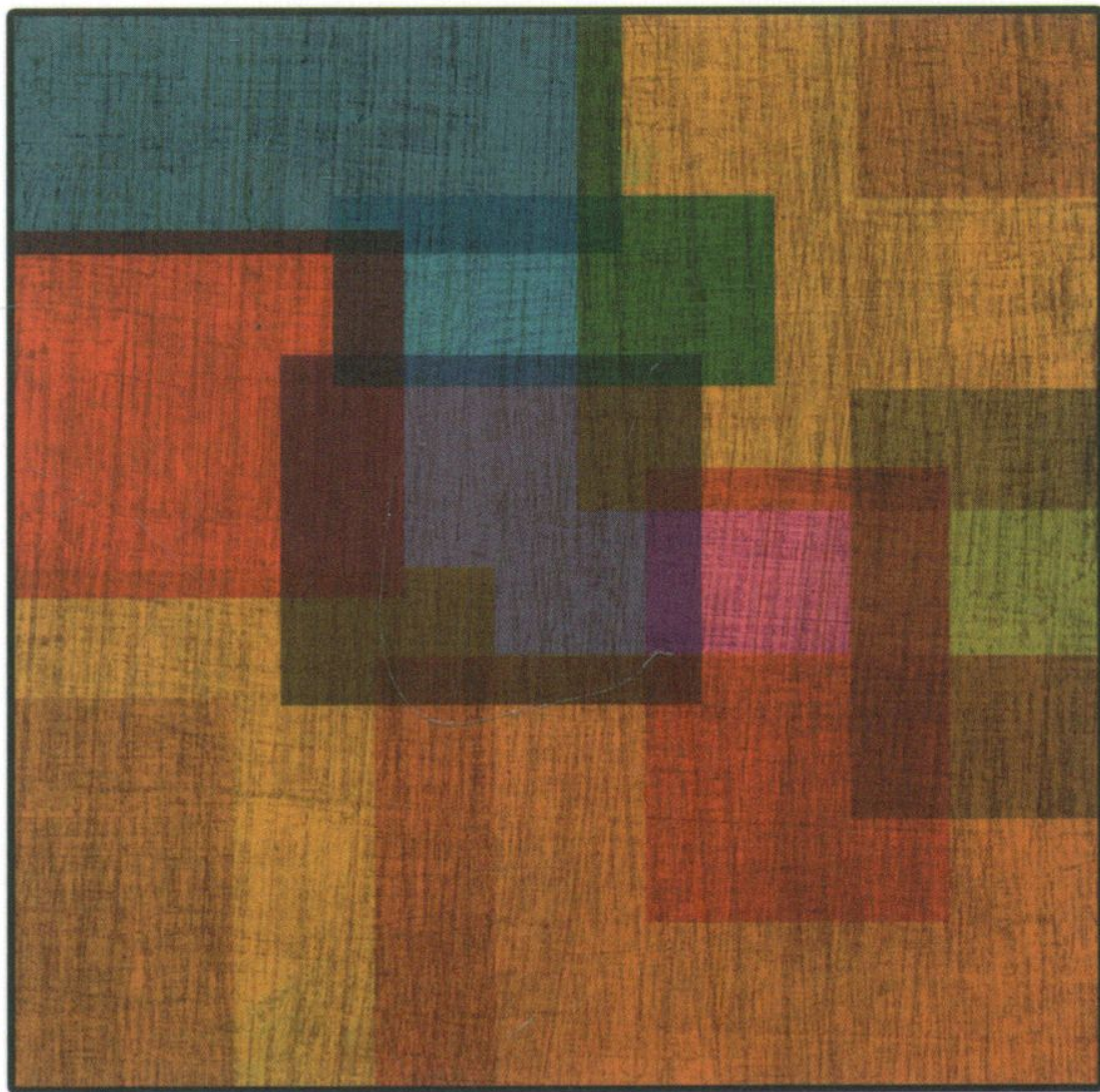
خالد غزال

من الدين إلى الطائفة

في ضرورة الدولة المدنيّة



دار الساقي

من الدين إلى الطائفة

في ضرورة الدولة المدنيّة

صدر للمؤلف

- **المجتمعات العربية المأزومة وإعاقات الحداثة المركّبة**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨.
- **وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي**، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩.
- **البؤس النهضوي، مسائل ثقافية من زمن الهزيمة**، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠١٢.
- **الانفجار السكاني في العالم العربي**، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠١٣.

خطوط العناوين: حمدي طبارة
تصميم الغلاف: سومر كوكبي

خالد غزال

من الدين إلى الطائفة

في ضرورة الدولة المدنيّة



الطبعة الأولى 2015

ISBN 978-6-14425-768-5

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114–2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

 @DarAlSaqi

 دار الساقي

 Dar Al Saqi

إلى عبد القادر غزال

الذي ترجّل باكراً؛

حالماً ومناضلاً

في سبيل لبنان ديمقراطي

المحتويات

إهداء ٥

مقدمة ١١

القسم الأول: تحوّل الأديان إلى طوائف ومذاهب ٢٥

الفصل الأول: الانقسامات في المسيحية والإسلام: بين الأسباب اللاهوتية والعناصر السياسية ٢٩

أولاً– الأسس اللاهوتية للانقسام في المسيحية والإسلام ٢٩

ثانياً– العناصر السياسية التي كانت وراء الانقسامات في المسيحية والإسلام ٣٧

الفصل الثاني: لماذا سلكت الانقسامات بين الأديان التوحيدية سبيل العنف؟ ٧٣

أولاً– العنف بنيوي في الأديان التوحيدية ٧٤

ثانياً– الاصطفائية واحتكار الحقيقة ٨٤

الفصل الثالث: الصراعات الدينية في المسيحية ٩٣

أولاً– محاكم التفتيش ٩٤

ثانياً– الحروب الصليبية ١٠١

ثالثاً– الحروب الدينية ١١١

الفصل الرابع: الصراعات الدينية في الإسلام ١١٩

أولاً– حروب النبي ١٢٠

ثانياً- حروب الردة ١٢٢
ثالثاً- حروب الخوارج ١٢٥
القسم الثاني: في ضرورة الدولة المدنية ١٤٣
الفصل الأول: أسطورة الدولة الدينية ١٤٧
أولاً- هل إسرائيل دولة دينية؟ ١٤٨
ثانياً- هل عرفت المسيحية دولةً دينية؟ ١٥٥
ثالثاً- الإسلام والدولة الدينية ١٦٣
الفصل الثاني: مقومات الدولة المدنية ١٩٩
أولاً- المواطنة ٢٠٠
ثانياً- العلمانية والفصل بين الدين والدولة ٢٠٣
ثالثاً- ضرورة الديمقراطية ٢١١
رابعاً- مصدر السلطات ٢١٦
خامساً- الفصل بين السلطات ٢٢٠
سادساً- وضع المرأة ٢٢٣
سابعاً- شرعة حقوق الإنسان
والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان ٢٢٧
الفصل الثالث: عقبات أمام الدولة المدنية في العالم العربي ٢٣٥
أولاً- طبيعة البنى المجتمعية العربية ٢٣٦
ثانياً- في انفجار بنى الدولة العربية ٢٣٩
ثالثاً- الثقافة الديمقراطية المنقوصة ٢٤٢
رابعاً- ضعف المجتمع المدني ومؤسساته ٢٤٦
خامساً- طغيان التخلف ٢٥٠
سادساً- معضلة تقلص قوى التغيير ٢٥٥
الفصل الرابع: الانتفاضات العربية وشعار الدولة المدنية ٢٥٧
أولاً- في عوامل اندلاع الانتفاضات ومأزقها ٢٥٧
ثانياً- الدولة المدنية في خطاب الشباب ٢٦٧

والتيارات الليبرالية واليسارية
ثالثاً– الدولة المدنية في خطاب التيارات الدينية ٢٦٩
رابعاً– الدولة المدنية في "وثيقة الأزهر" ٢٧١
الفصل الخامس: في ضرورة الدولة المدنية ٢٨٧
أولاً– في ضرورة بناء القوى الحاملة لمشروع الدولة المدنية ٢٨٧
ثانياً– الحاجة إلى إنتاج ثقافة سياسية عمادها الديمقراطية ٢٩١
ثالثاً– الحاجة الماسة إلى إصلاح ديني ٢٩٣
خاتمة: هل من أمل في تجدد المشروع النهضوي؟ ٣٠٣
المصادر والمراجع ٣٠٧
فهرس الأعلام ٣١٣
فهرس الأماكن ٣١٧

مقدمة

منذ عقود، يشهد العالم، بشكل واسع، صراعات وحروب يتخذ معظمها طابع حروب دينية ومذهبية. فالإرهاب الذي ضرب أكثر من مكان في العالم تجلبب بلباس الدفاع عن دين محدد في وجه دين آخر، أو عن مذهب أو طائفة في الدين نفسه. وفي داخل البلاد التي تشهد صراعات داخلية، يلاحظ المراقب أنّ النزاعات الطوائفية والمذهبية تخترق هذه الصراعات، حتى ولو كان الأصل فيها ذا طابع سياسي صرف. ولأنّ العنف الذي يضرب مناطق متعددة في العالم بات مغلّفاً بطالع ديني إلى حدّ بعيد، يصبح السؤال مشروعاً عما إذا كان العالم قد عاد يدخل في قرن الحروب الدينية على غرار القرون السابقة في أوروبا أو العالم الإسلامي. والجديد البارز في القرن الحادي والعشرين أنّ لعنة الحروب الدينية لا تقتصر على دين محدد، كما يجري الادّعاء حول الدين الإسلامي، بل تطال هذه اللعنة المنتمين إلى المسيحية واليهودية، وحتى البوذية ذات المنزع اللاعنفي وجدت لنفسها مكاناً في الصخب القائم.

يطرح هذا الانفجار العنفي المتحول إرهاباً جملة أسئلة عن الأسباب التي تجعل الأديان متّسمة بهذا الطابع. فهل يعود العنف إلى بنية الأديان التي تحمل جرثومة القتل والقتل المضاد؟ وهل الابتعاد عن الأديان ورفضها يمنع المجتمعات من الانزلاق إلى دوامة العنف؟ في الحالتين، هناك أسباب أخرى تتحكم في مسار المجتمعات وتشكّل ممرات لولوج العنف إلى قلبها. وإذا كان العنف الديني موضع التساؤل الأبرز، فإنّ التفتيش عن دوافعه يكمن في العودة إلى الانقسامات والتشققات التي حصلت داخل كل دين، وأدّت إلى بروز طوائف ومذاهب ادّعى كل واحد منها انتساب الإله إلى منظومته، ورأى في نفسه الطرف المنقذ الحامل وحيداً أختام الحقيقة المطلقة،

فيما تتربّع سائر الطوائف والمذاهب في الضلال وتتهيأ لمصير مرتعه جهنم وبئس المصير. وتذهب كل واحدة إلى تكفير الأخرى واتّهامها بالهرطقة والإلحاد، بما يبرر اضطهادها وحتى إبادتها. وهو حكم يصدر عن الواقع الذي شهده العالم لقرون خلت، وعاد يتجدد اليوم في أكثر من مكان.

ليس من قبيل المماحكة أن يُطرح سؤال عن مدى مشروعية تعبير الطوائف والمذاهب عن واقع الدين الحقيقي. فالدين في الأصل وُجد لخدمة الإنسان، يتّسم بالمطلق الأخلاقي والإنساني والروحي، ويدعو إلى تحقيق قيم العدالة والمساواة بين البشر. ما تمارسه المذاهب والطوائف من اقتتال وبناء للكراهية بين أبناء الدين الواحد، أو بين الأديان المتقابلة، لا يصبّ مطلقاً في خانة الجوهر الأصلي الذي قامت عليه الأديان. لذا ليس من المغامرة إطلاق حكم على هذه الطوائف والمذاهب بكونها تشكّل العدو الأساسي للدين نفسه، من خلال بناها وفكرها وتمثيلها لذلك من قبل المؤسسات الدينية ورجال الدين الذين يلعب معظمهم اليوم أدواراً ويصدرون فتاوى لا صلة لها بأصل الدين.

منذ قيام الأديان واجتياحها المجتمعات البشرية، لم تنفكّ القوى السياسية عن حرف الأديان عن مهماتها الأصلية. ولأن الظاهرة الدينية متأصلة في الوجدان الإنساني، بصرف النظر عن انتماء الإنسان إلى دين توحيدي أو دين غير توحيدي، فإنّ إدخالها في الصراعات السياسية والاجتماعية شكّل العنصر المفجّر دوماً للعنف والكراهية، بالنظر إلى استخدام كل فئة النص الديني لصالحها، عبر تفسيره وإصدار فتاوى مستندة إليه، بما يخدم مصالحها في الصراع الدائر، وهو منهج لم يتوقف حتى اليوم لدى جميع الأديان والمؤسسات الناطقة باسمها. هذا التوظيف للدين خارج جوهره الأصلي هو المسبب الرئيسي للنزاعات الدينية التي جرت وتجري اليوم في العالم.

إذا كانت أوروبا قد دفعت مئات الآلاف من الضحايا في أتون الصراعات الطائفية، قبل أن تتوصل، إلى حدٍّ بعيد، إلى إبعاد الدين عن السياسة وإعادته إلى موقعه الأصلي، فإنّ المجتمعات العربية والإسلامية تقدّم اليوم مشهداً يبدو أقرب إلى المشهد الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ورغم أنّ هذه المجتمعات عرفت حروباً دينية

ومذهبية لم تكن قليلة الضحايا منذ نشأة الدين الإسلامي، وخصوصاً بعد وفاة الرسول واندلاع الصراع على السلطة بين القبائل العربية، والانشقاقات التي ترتبت على هذا الصراع، وقيام الفرق والطوائف والمذاهب، وسعي كل واحدة إلى استحضار النصوص المقدسة وتوظيفها في ميدان الصراع بما يخدم أهدافها، إلاّ أنّ الصراع المندلع اليوم ينذر بتكرار المراحل السابقة من النزاعات الدينية، مع فارق يتعلق باختلاف الوسائل التدميرية التي يجري استخدامها، والكفيلة بزيادة أعداد الضحايا بما لا يقاس عطفاً على القرون الماضية.

لم تكن النزاعات المندلعة اليوم، المتخذة الطابع الطائفي والمذهبي بشكل صريح، وليدة اللحظة، بل يعود بعضها في جذوره إلى عقود خلت، عندما بدأت المنطقة العربية تشهد انهياراً في مشروع التحديث الذي كانت مظاهره قد تكونت منذ الخمسينيات من القرن الماضي. ولعلّ من أبرز نتائج هذا الانهيار كان صعود التيارات الإسلامية وتقديم فكرها بديلاً عن الأيديولوجيات التي كانت سائدة، في تعبيراتها القومية العربية والإشتراكية والليبرالية. وأخطر ما ترتب على صعود التيارات الإسلامية هذا الفوران في الحركات الأصولية التي اعتمدت الإرهاب طريقاً أساسياً في عملها، ووظفت النص الديني في خدمة هذا الإرهاب. ومع انفجار المنطقة العربية خلال الفترة الأخيرة، عبر الانتفاضات التي جرت في أكثر من قطر عربي، والمتوقع أن تشمل التحركات معظم أقطار العالم العربي مستقبلاً، بدا أنّ انهيار مشروع التحديث، وانفجار الاحتقان الشعبي، لم يقتصر على صعود نظري للتيارات الإسلامية، بل ترجم نفسه في وصول بعض هذه التيارات إلى رأس السلطة من خلال عملية ديمقراطية وعبر انتخابات غير مزورة إلى حدٍّ كبير. لم تتأخر التيارات الإسلامية في طرح مشاريعها للسلطة وتقديم هذه المشاريع في وصفها تطبيقاً للشريعة وتمهيداً لبناء الدولة الدينية، مما يضع القوى غير المؤيدة لهذه التيارات أمام تحديات من نوع مختلف، ومعركة يمتزج فيها الصراع السياسي والفكري والأيديولوجي، تتركز على قراءة الدين مجدداً وموقعه، وتعيين ما يقع في إطار الدين وما هو متجاوز على الدين. وهي مهمة تبدو راهنة ومستقبلية وذات طابع ملحّ بوصفها إحدى دعامات بناء مشروع نهضوي متجدد.

سلّطت الانتفاضات العربية الضوء على نتائج انهيار مشاريع التحديث، وكان أبرز

النتائج الانهيار المتمادي في بنى الدولة المتكونة منذ الاستقلالات، وفقدان هذه البنى موقعها بما قلّص هيمنة الدولة ومؤسساتها على المجال العام لصالح البنى الفئوية والجهوية ذات الطابع الطائفي أو الإثني، وتحول موقع القوة إلى هذه العصبيات العشائرية والقبلية، وانحياز المواطن في ولاءاته إلى هذه البنى على حساب الولاء للوطن والدولة. واستتبع هذا التقلص والانحياز توترات داخلية كانت بدأت تعبّر عن نفسها بحروب أهلية داخلية، وساعدت الانتفاضات العربية على تسريع انفجار هذه البنى وكشف ما في جوف هذه المجتمعات العربية من تناقضات داخلية بات بإمكانها الآن أن تترجم ما تختزنه من عنف وأحقاد متراكمة على امتداد قرون وعقود من الزمن. وقد انطلقت الانتفاضات في الأصل من شعار التغيير الديمقراطي، ونجحت في إسقاط الرموز الأساسية من النظام، وحطّمت جدار الخوف وأعادت للشعوب العربية دوراً في ممارسة السياسة كانت أنظمة الاستبداد قد منعتها عن ممارسته. وفي أكثر من مكان سلكت الانتفاضات طريق الحروب الأهلية، التي كان أخطرها استعادة النزعات المذهبية بين الطوائف الإسلامية. ولعل أكثر للحظات إثارةً هي السائدة الآن في العالم العربي حيث يتجلى بوضوح تحول الأديان فيه إلى مذاهب وطوائف متنازعة ومتناحرة. وإذا كان المظهر المتفجّر اليوم في العالم العربي يمثله الإسلام الذي بات إسلامات متعددة، فإنّ سائر الأديان التوحيدية لا تقلّ انقساماً وتشرذماً بحيث بمكن الحديث أيضاً عن مسيحيات وليس مسيحية، ويهوديات وليس يهودية.

هذا التحول من الدين إلى الطائفة، وما يستتبعه من آثار سلبية وخطيرة على المجتمعات العربية، يطرح بإلحاح على بساط البحث كل مشروع الاستنهاض والحداثة والتحديث، المنتكس أصلاً، والذي تزيده الصراعات الطوائفية والمذهبية إعاقةً مضاعفة، مما يجعل المشروع النهضوي المرتجى مرتبطاً موضوعياً بتجاوز هذه الانقسامات، وكشف زيف الطوائف ونفاقها في ادّعاء تمثيلها للدين والتعبير عن قيمه، وفي إعادة الدين إلى موقعه الأصلي معبّراً عن القيم الأخلاقية والإنسانية والروحية في علاقة الإنسان بخالقه من دون توسط المؤسسات الدينية. ولن يتم هذا التجاوز للطوائف والمذاهب إلاّ عبر قيام دولة مدنية تشكّل المواطنية فيها أساس انتسابه كفرد حر مستقل، وليس انتساباً إلى الطائفة التي تسعى إلى ربطه بحبال غليظة تجعل منه

فرداً ملزَماً أن يولد ويعّيش ويتنفس ويموت طائفياً، كما تجري محاولة قولبة الشعوب العربية اليوم لتسير في هذه المنظومة المدمّرة.

قبل الولوج إلى معالجة تحوّل الأديان إلى طوائف وما ترتب على ذلك من نتائج ماضية وراهنة، يمكن التوقف أمام عناوين ثلاثة تتصل بالظاهرة الدينية في مكوناتها الأساسية، وبالتراث الروحي الحي، ثم بمسألة أنّ الأديان واحدة ومتعددة.

تجلّت الظاهرة الدينية في كل مكان بنمط محدد من الدين كان يتوافق دوماً مع درجة تطور المجتمع الذي نشأ الدين في حضنه، ويتأثر بالتقاليد والثقافة السائدة في تلك المرحلة من نشوئه. ففي أي مراجعة لتاريخ الأديان، منذ العصور البشرية الأولى حتى نشأة الديانات التوحيدية، كان هناك دوماً صلات وترابط وتناسل أحياناً بين الدين السابق والدين اللاحق، ويمكن تلمّس هذه الظاهرة في التدقيق في الكتب المقدسة بما تحويه من تعاليم وروايات، ومن خلال الأساطير الموروثة التي تأخذ أشكالاً متعددة بالنسبة لكل دين، مع بقاء الجوهر الذي ترمز إليه هذ الأساطير والقصص.

تحتل الديانات التوحيدية مساحة كبرى من البلدان التي تعتنقها، وهذه الديانات تعرف بالديانات الإبراهيمية وتنحصر في ثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام. وقد استوجب تشكّلها قروناً، ومرّت بمراحل مزجت بين التعدد والتوحيد، إلى أن تبلورت في صيغتها النهائية، بدايةً على يد موسى، ثم أخذت أشكالاً متقدمة على يد يسوع المسيح، إلى أن حسمت أمرها بصيغة نهائية على يد النبي محمد بوصفه خاتم الأنبياء والمرسلين.

تقدّم الأديان التوحيدية نفسها كخلاصة الأديان الحية في التاريخ، والقائلة بإلهٍ واحد، والممثّلة للدين الحق في مواجهة سائر الأديان. يغيب عن لاهوت هذه الأديان تاريخية توحيديتها والمسار الذي اتخذته قبل أن تتبلور في الله الواحد الأحد، ولا يعترف هذا اللاهوت بتوحيد آخر غير توحيد الديانات الإبراهيمية، كما يرفض الإقرار بما قدمته ديانات أخرى كان لها دورها في تطوير موضوع التوحيد. وبصرف النظر عن الدوغمائية التي تتعاطى بها الأديان التوحيدية مع وجود الله، خارج سياق النظرة التاريخية إلى وجوده، فإنّ الوقائع التاريخية، وما يقدمه علم الأديان المقارن، يؤكد أنّ التوحيدية ليست إلاّ نتاجاً وتراكماً لأفكار وعقائد اخترقت جميع الأديان منذ بدء

نشوئها، بدرجة أو بأخرى، وبالعلاقة مع التطور الشامل للبيئة والمجتمع والمكان الذي نشأت فيه الأديان، وأنّ مقولة وحدانية الإله ليست نتاجاً للتوحيدية أو من اكتشافها، بل كانت في جوهرها قضية أساسية للأديان المتعددة الآلهة. هكذا يمكن القول إنّ الأديان التوحيدية تكوّنت في الأساس عن طريق الوحي الذي يبدو صفة مشتركة لأنبياء هذه الديانات، من جهة، وعبر تحطيم الأديان الموجودة أو الانفصال عنها بعد اتّهامها بالوثنية والضلال وهيمنة الخرافات عليها من جهة أخرى، مع الإشارة إلى أنّ الأديان التوحيدية اقتبست الكثير مما كانت تحويه الأديان الوثنية أو التعددية، سواء من حيث الشكل أو من حيث العادات والتقاليد. وهذا التأثير يتجلى في كل ديانة توحيدية بشكل أو بآخر.

تقدّم التوحيدية نفسها في كونها مرحلة ثورية في تاريخ تطور الأديان والفكر الديني، وتكمن "ثوريتها" في وضع سائر الأديان القديمة المتعددة خارج التاريخ، حتى ولو أنّ الأمر قد تمّ بالقوة في معظم الأحيان. فالتوحيدية تحدد نفسها أصلاً بكونها ضد الأديان التي كانت سائدة في كل بقعة جغرافية انتشرت فيها، وهذا التحديد يحمل في جوفه الإلغاء الصريح للدين بكل ما يستتبعه ذلك من موقف سلبي يطال المؤمنين بهذه الاديان. فقد ذهبت التوحيدية بعيداً في تكريس الإله الواحد، ولم تكتفِ بهذه الإطلاقية، بل حسمت في زيف سائر الآلهة الموجودة، التي يستحيل بقاءها إلى جانب الإله التوحيدي الذي وحده يحمل الحق المطلق، فيما تقف سائر الآلهة في الكفر والضلال. وستكون لهذه النظرة نتائج سياسية واجتماعية خطيرة على العلاقة بين الأديان والطوائف والمذاهب، وعلى الصراعات السياسية والإجتماعية والدينية التي عرفها تاريخ المجتمعات في العالم.

مما لا شك فيه أنّ التوحيدية فتحت آفاقاً جديدة في الميادين الدينية لجهة علاقة الإنسان بالله، أو بلورة وتطوير المبادئ الأخلاقية والإنسانية. ولا يعني ذلك أنّ الأديان غير التوحيدية لم تكن تخلو من القيم التي أعادت التوحيدية إنتاجها وبلورتها، بل إنّ بعض هذه الأديان غير التوحيدية تفوقت على هذه الأخيرة في بلورة القيم الروحية والإنسانية والأخلاقية، بعيداً عن العصبية أو إلغاء الآخر.

تشترك الأديان التوحيدية بأنّ كل واحد منها أتى من السماء، وقد خصّ الله الشعب

الذي أُعطي له الدين بالتفوّق والتمييز على سائر الشعوب الأخرى، وهو أمر نجم عنه اعتبار كل دين امتلاكه للحقيقة المطلقة التي لا يأتيها الباطل من أي جهة كان، فيما تقيم سائر الأديان أو العقائد في الباطل (اليهود شعب الله المختار، المسيحيون ملح الأرض ونبيهم هو الله نفسه، والمسلمون خير أمة أخرجت للناس...). وقد أظهرت التجربة التاريخية للأديان التوحيدية، في احتكارها للحقيقة، عن فردانية وإقصائية واستئصالية في بعض الأحيان، فهذا الاحتكار للحقيقة ينجم عنه تلقائياً رفض للتعددية، لأنّ الحقيقة لدى التوحيدية واحدة لا تتجزأ، ويستحيل قبول المشاركة فيها من أي دين آخر.

لا تقتصر التوحيدية على الجانب التيولوجي لجهة القول بوحدانية الله، والتأكيد على مسؤولية الإنسان أمام الله، وليس أمام الإطار المجتمعي الذي ينتسب إليه (العائلة أو القبيلة أو العشيرة...)، بل اقتحمت المجتمع في سبيل إيجاد مجتمع واحد على غرار الدين الواحد، وصولاً إلى السلطان الواحد الذي يجمع في يديه السلطتين الزمنية والدينية كتجسيد لوحدانية الله على الأرض.

على رغم أنّ كل دين من الأديان التوحيدية يحتكر الحقيقة لنفسه ويرفض مبدأ التعددية الإلهية، إلاّ أنّ سياق التاريخ الفعلي يظهر كم أنّ هذه التعددية في الدين الواحد قد فرضت نفسها، وذلك من خلال الانقسامات التي شهدتها الأديان التوحيدية، بحيث تحولت كل فئة أو طائفة أو فرقة إلى محتكر للحقيقة ونازع الشرعية عن الآخر. والأخطر في هذ المجال ما عرفه التاريخ الديني من صراعات وقتل ومذابح تحت حجة عدم الإيمان بالدين الصحيح لهذه الفئة أو تلك. هذا الرفض للتعددية تجاه الدين الآخر فرض نفسه، إذن، ضمن الدين الواحد، لكن بنتائج سلبية. فبدلاً من أن تكون التعددية ميداناً للتفاعل بين الفئات المتعددة، والاعتراف بحق الآخر في الاعتقاد والإيمان والتعبير عن الرأي الحر، بما يؤدي إلى إغناء قيم الدين وتطوير مفاهيمه الفكرية والعقائدية، تحولت هذه التعددية إلى نزاعات وإلغاء الآخر، كله تحت اسم التوحيدية.

يؤكد علماء الأديان أنّ أي نظرة إلى التوحيدية من داخلها، وبالاستناد إلى النصوص الإنجيلية نفسها (الخاصة بمجمل الأديان التوحيدية)، تظهر النزعة المركزية للتوحيدية بما هي أصلاً، وبالدرجة الأولى، دين التحرر من الاضطهاد، والسعي إلى تأسيس نظام بديل للحياة، تتقدم بل وتتغلّب فيه سيطرة الإنسان على الإنسان، وبهدف أن يعيش

البشر فيه منسجمين في ظل الحرية، وذلك عبر تحالفهم مع سلطة الإله الواحد. لكنّ مسار التوحيدية كان يأخذ أشكالاً مناقضة لجوهر قيامها، منها، على سبيل المثال لا الحصر، تشويه التوحيدية بشكل كبير للأديان غير المتوافقة معها عبر احتكارها للقيم الأخلاقية ونفيها عن الديانات الأخرى. تاريخ الديانات في العالم وفي كل مكان لا يقدّم أي أدلة على صحة هذه الفرضية، ولا تعود الأخلاق في جوهرها إلى الشكليات الدينية التي توليها التوحيدية أهمية فائقة، من قبيل طقوس الصلاة والصوم وتقديم القرابين وقواعد الطهارة وغيرها... بل تعود إلى مجالات أخرى تتصل بالحكمة والمساواة بين البشر وتحقيق العدالة. وهذه القيم لم تولد في أحضان الأديان التوحيدية، أو حتى في الأديان الوثنية، بل جاءت من الخارج ومن التراث الإنساني القديم منه والحديث، وعرفت خبرتها الحقيقية في رحاب الفلسفة وسائر منوعات الفكر الإنساني، بعيداً عن الأوصاف التي أسبغتها الأديان التوحيدية على نفسها من أنّ كل واحد منها هو الدين الحق أو الدين المصطفى المقيم عهداً مع الله والمؤتمن الوحيد على الوحي وكلام الله، وبعيداً عن النبذ المتبادل الذي يمارسه كل دين ضد الآخر. إنّ ما تقول به الأديان التوحيدية من عقائد وقيم لم يكن اكتشافها الأول والأخير، بل إنّ ما أتت به هذه الأديان كان في معظمه امتداداً لتراث ديني غني قدمته البشرية منذ فجر تاريخها.

تحمل الأديان قواسم مشتركة في المنطلقات والعقائد والقيم الأخلاقية والإنسانية، لكنها تتعدد في بلورة هذا المشترك استناداً إلى واقع كل بلد ونمط ثقافته السائدة وتقاليده وعاداته والموروث الذي يحمله، وهو أمر يظهر في الدين الواحد تبعاً للبيئة التي يقيم فيها. أظهرت الدراسات الأنتربولوجية أنه لم يوجد مجتمع واحد في التاريخ البشري إلاّ وكانت له أشكاله الخاصة من التديّن، وما يتبعه من ظواهر التقديس. تتخذ الظاهرة الدينية أشكالاً مختلفة ومتعددة تتصل بطبيعة كل مجتمع، وهو ما يفسّر وجود هذا العدد غير المحدود من الأديان. لكنّ هذه الأديان جميعاً تعبّر في العمق عن حاجة واحدة تتعلق بنظرة محددة إلى العالم وإلى مكانة الإنسان فيه وإلى "ذروة عليا" يتعلق بها ويقدّسها. من المهم جداً التمييز في الأديان بين العقائد والقيم التي تقول بها وبين الممارسة الدينية التي تختلط فيها أمور كثيرة تبدأ من التأثير والتأثر بين ما يطرحه الدين وبين الموروث المتجذر لدى الشعوب التي دخل إليها هذا الدين. كما أنّ الممارسة

الدينية تختلط بالسياسة والصراعات الاجتماعية أو السياسية التي قد يشهدها البلد، مما يحوّر الكثير من المعتقدات إلى غير الوجهة التي تريدها. هكذا يمكن القول إنه رغم الاختلافات الظاهرية والسطحية للأديان، فهي ترتبط بوحدة عميقة تتمثل في الظاهرة الدينية التي يحتاجها الإنسان. تثبت دراسات علم الأديان أهمية العامل الديني الذي يخترق كل المجتمعات البشرية، المتقدمة منها والمتخلفة على السواء، وإن كان كل مجتمع يتمتع بخصوصيات ترتبط بدرجة تطوره وتقدمه الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي. فالعامل الديني هو، في الوقت نفسه، عامل تاريخي يحتاجه كل مجتمع كما تحتاجه الذات البشرية نفسها.

مما لا شك فيه أنّ الأديان جميعاً تصدر عن موقع موحد يتصل بالحاجة إلى الإحساس بعالم غير محدود يشكّل مفتاح الخلاص المستند إلى الإيمان بقوة عليا، ويجعل الانتماء الديني قضية تتعلق بعمق الإيمان بأنّ المجال الخاص للحياة الدينية يكمن في روح الإنسان وفي الأبعاد الداخلية لها، وليس بالشعائر الخارجية التي تقول بها الأديان من جهة أخرى. تبدو الأديان جميعاً ذات منطلق شبه موحّد يقوم على مفهوم الحقيقة المستندة على التمييز بين الحق والباطل، مثلما أنّ الفكر الديني كان ولا يزال قائماً ومستنداً على مفهوم دين الحق الذي يقدّم للناس الحقيقة المطلقة الأزلية والمتعالية. أما في الجانب العقائدي فتحتل قضية الإيمان موقعاً أساسياً في الانتماء الديني، مثلما يحتل الجانب الأخلاقي والسلوك النابع منه جوهر هذا الانتماء الديني.

يكتسب التركيز على القول بكون الأديان واحدة موقعه في السلوك البشري تجاه التعدد الديني. فالاعتراف من الأديان بتكاملها وملء الفجوات الموروثة من دين إلى آخر، وإبراز أنّ الكثير من الرموز الدينية والقصص الواردة في الكتب المقدسة، والتعاليم الأخلاقية، وإلى حد بعيد المعتقدات الدينية... عندما يجري التسليم بمشترك لهذه المسائل لا يعود هناك من مكان للحقد والنبذ والإلغاء من دين لآخر، بل يساعد ذلك على تعزيز روح التسامح. هذا إضافةً إلى ما يشكّله هذا الإعتراف من وضع الأسس الصحيحة لحوار الأديان، بحيث يتركّز الحوار على المشترك في هذه الأديان، خصوصاً في عقائدها وقيمها الأخلاقية، وليس كما نشهده من تكاذب مهيمن على هذا الحوار الذي يستبعد كلياً المسائل اللاهوتية المفترض أن يتحاور الملتزمون

بالأديان حولها، وهي المسائل التي تشكل أساس رفض كل دين للآخر ورميه بالهرطقة والضلال. الحوار اليوم ينحرف إلى قضايا سياسية، وإلى حلول المتحاورين من معتنقي الأديان مكان القوى الاجتماعية والسياسية، بما يجعل الحوار قائماً على شكليات لا علاقة لها بالقضايا الحقيقية الخلافية الواجب تركيز المتحاورين على جوهرها.

تمثل مسألة الله والإيمان بوجوده الحلقة المركزية في كل الأديان. فهناك إجماع على كون الإنسان مفطور على معرفة وجود الله والاقتراب منه، وبهذا المعنى لا يمتاز دين على آخر في النظرة إلى الإله. والله الواحد أو الآلهة المتعددة هو تجسيد للحقيقة المطلقة التي قالت بها الأديان جميعاً، والتي هي في الآن نفسه المحور الذي يرتكز عليه الدين. عرف التاريخ البشري تطوراً في النظرة إلى الله وإلى الرموز المعبرة عنه. حيث اعتمدت الأديان ما قبل التوحيدية على رموز بشرية أو أصنام محددة، وأضفت عليها الصفة الإلهية كرمز مجسَّد لقوة عليا يحتاجها الإنسان في مواجهة الخوف من الموت والطبيعة وتعويضاً عن اليأس والألم. وقد تطورت هذه النظرة بالانتقال إلى التجريد، فارتفع الله إلى السماء، وأُضفيت عليه القوى المطلقة، ورُميت الرموز التي اعتمدتها الأديان السابقة بالخطأ. لم يكن غريباً أن تعتمد الأديان رموزاً مادية في وصفها تعبيراً عن الإله، فهذا يعبّر عن درجة التطور والتقدم والمعرفة في تلك الفترة من حياتها. لا ينتقص من قيمة هذه الرموز أنها مجسّدة في أمور مادية، مثلما لا يشكّل التجريد ورفع الله إلى عالم الغيب وإعطاؤه القوة المطلقة مسألةً تجعل من المؤمنين به في موقع قيمي أفضل. في الحالتين، التجسيد المادي للإله، والتجريد المطلق له، يتمتعان بقيمة روحية ودينية وأخلاقية واحدة، خصوصاً عندما نعتبر أنها تجسيد للإنسانية ولصورة الله في الإنسان (حتى الأديان التوحيدية، التي وصلت إلى أقصى التجريد في مفهوم الله، ما زالت تعطي أهميةً لرموز مادية تصنّفها في خانة القداسة، من قبيل قدسية الصليب والأيقونات في المسيحية، وتقديس الكعبة والطواف حولها ورمي الشيطان بالحجارة في موسم الحج عند المسلمين).

إذا كانت الأديان التوحيدية متقاربة بل وموحدة في التعاليم اللاهوتية لكل منها، وكذلك في معظم القيم الأخلاقية والإنسانية، إلاّ أنّ هذه الأديان تتعدد وتتفاوت في فهمها للدين وترجمته وتفسير نصوصه عندما يتعلق الأمر بوضع الدين موضع التطبيق

على الأرض، واشتقاق الطقوس والشرائع الخاصة بكيفية تطبيق النص الديني. لا يخفى على أيّ مراقب لواقع الأديان التوحيدية اليوم أنّ الإسلام هو مجموعة إسلامات، والمسيحية مجموعة مسيحيات، وكذلك اليهودية هي مجموعة يهوديات. يعود هذا التعدد إلى جملة عوامل موضوعية في معظمها وذاتية في بعض الأحيان، حيث تتدخل الثقافة والعادات والتقاليد السائدة ونمط العبادات القائمة قبل دخول الدين الجديد إلى هذا المجتمع أو ذاك في مظاهر الدين والتدين. يؤدي ذلك إلى تأثر الدين الجديد بهذه المعطيات، كما يمكن أن يتأثر بها فيؤدي ذلك إلى ولادة أنماط جديدة من الأديان. كما تتدخل الانقسامات الحاصلة في الأديان وما يتبعها من صراعات سياسية واجتماعية في إعطاء لون محدّد لهذا الدين أو ذاك، وفق الفكر الذي تفرضه القوى المهيمنة في المجتمع. وتتدخل المدارس الفقهية واللاهوتية في تحديد طبيعة الدين انطلاقاً من التفسيرات التي تعتمدها للنص الديني، وتفرضها بوصفها التفسيرات الصحيحة للدين الحق. وفي بعض الأحيان يتحدد المسار الديني وطبيعته انطلاقاً من هيمنة شخصية دينية تكتسب طابعاً تاريخياً فتمسي تعاليمها أشبه ما تكون بشرائع مفروضة على الشعب.

وإذا كانت الأديان التوحيدية قد اشتهرت بادّعاء كلٍّ منها تمثيل الوحي والدين الحق، ونبذ كل دين للآخر، فإنّ التعدد في كل دين لم يكن أفضل حالاً في رفض المذهب الآخر واتّهامه بالضلال والانحراف والهرطقة. في كل الأحوال يطرح التعدد في كل دين مسألة التمييز في الدين بين ما هو أبدي يتجاوز الزمان والمكان، وهو المتعلق بالقيم الروحية والإنسانية والأخلاقية، وبين ما هو متبدّل ومتّصل بالزمان والبيئة المحددة وكيفية التعبير عن نفسها في تاريخها المحدد، وهو ما يتعلق منها بالتشريعات وممارسة الطقوس والأحكام، وهي أمور تخضع في كل مرحلة الى ما يكون المجتمع قد وصل إليه من تقدم وتطور، بما يحافظ على ثقافات وتقاليد معينة أو يلغيها عندما يتقادم الزمن عليها. تبدو هذ النقطة أساسية من أجل فهم موضوعي للتعدد الديني، وأيضاً من أجل بلورة الإصلاح الديني والميادين التي يجب أن يطالها...

يتضمن هذا الكتاب قسمين، يشير **القسم الأول الى العناصر والعوامل التي جعلت الأديان تتحول إلى طوائف ومذاهب**. ويتناول الفصل الأول الأسس اللاهوتية والسياسية

للانقسامات الدينية في الإسلام والمسيحية بشكل خاص، كما جرى التعبير عنها تاريخياً وصولاً إلى الزمن الراهن. أما الفصل الثاني فيتطرق إلى المسلك العنفي الذي سلكته الانقسامات بين الطوائف المنتمية خصوصاً إلى الأديان التوحيدية، حيث يبدو العنف بنيوياً في أسسها، يستدلّ على ذلك من حجم الآيات الداعية إلى استخدام العنف في التوراة والإنجيل والقرآن. يضاف إلى هذه الآيات، التي لا يزال يجري التعاطي معها براهنية، كل ما تختزنه هذه الأديان من اصطفائية واحتكار للسماء ومعه احتكار للحقيقة من كل ديانة. في الفصل الثالث من هذا القسم تُستعاد الحروب والصراعات الدينية في المسيحية، متمثلةً بمحاكم التفتيش والحروب الصليبية والحروب الدينية التي قامت في أوروبا بعد عصر النهضة وما شهدته من مجازر بحق الطوائف المسيحية المتخاصمة. أما الفصل الرابع فيتعرض إلى الصراعات الدينية في الإسلام، بدءاً من حروب النبي، وحروب الردة بعد وفاة الرسول، وحروب الخوارج، وحروب علي ومعاوية، ومعركة كربلاء، وصولاً إلى استعراض بعض النماذج من التعذيب في الإسلام والاغتيالات التي رافقت مساره.

أما القسم الثاني فقد أُعطي عنوان "في ضرورة الدولة المدنية". في الفصل الأول يجري التشديد على أن الدولة الدينية لم تقم في أي مكان، وهي عبارة عن أسطورة وضعت لها المؤسسات الدينية بنياناً أيديولوجياً ونظرياً، بالصلة الوثيقة مع السلطات السياسية على امتداد تاريخ الأديان التوحيدية. في اليهودية، لا يمكن اعتبار إسرائيل دولة دينية بل دولة سياسية عنصرية بامتياز وظفت الحركة الصهيونية بعض النصوص التوراتية في خدمة اغتصاب الأرض الفلسطينية وإقامة دولة استعمارية استيطانية على أرضها. لا يقدم تاريخ المسيحية أي نموذج عن دولة دينية، بل اصطبغ التاريخ المسيحي بصراعات متواصلة بين السلطتين الزمنية والدينية، حيث جرى توظيف اللاهوت المسيحي في خدمة هيمنة الكنيسة على المواطنين، بعد استخدامها محاكم التفتيش في تكريس هذه الهيمنة. في العالم الإسلامي تتخذ أسطورة الدولة الدينية أبعاداً أكبر مما هي عليه في اليهودية والمسيحية، حيث تسود نظرية أنّ الإسلام دين ودولة، وأنّ هذا الدين قد عرف قيام الدولة منذ عهد النبي، وتكرّست في زمن الخلفاء الراشدين ثم تعززت الخلافة الإسلامية من العهود الأموية وصولاً إلى العهود العثمانية وإلغاء منصب الخلافة

على يد مصطفى كمال في العام ١٩٢٤. كما أنّ نموذج الثورة الإيرانية التي قامت عام ١٩٧٩، وأقامت ما تسميه الجمهورية الإسلامية، لا يشي مطلقاً بكونه دولة إسلامية بمقدار ما هو حكم أوتوقراطي استبدادي يوظف الدين أبشع توظيف لتشديد قبضة القمع والديكتاتورية على الشعوب الإيرانية.

يستعرض الفصل الثاني من هذا القسم مقومات الدولة المدنية، حيث يعدّد أبرزها، من قبيل: المواطنة، العلمانية وضرورة فصل الدين عن الدولة، ضرورة الديمقراطية، مصدر السلطات، الفصل بين السلطات، وضعية المرأة، وشرعة حقوق الإنسان مقارنةً بالإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان. أما الفصل الثالث فيستعرض بعض العقبات الأساسية التي تمنع قيام الدولة المدنية في العالم العربي، من قبيل: طبيعة البنى المجتمعية العربية، انفجار بنى الدولة العربية، الثقافة الديمقراطية المنقوصة، ضعف المجتمع المدني ومؤسساته، طغيان التخلف، ومعضلة ضعف قوى التغيير حتى شبه انعدام تواجدها. ويتطرق الفصل الرابع إلى الانتفاضات العربية من خلال رفعها شعار الدولة المدنية، فيتناول عوامل اندلاع هذه الانتفاضات ومآزقها، الدولة المدنية في خطاب الشباب والليبراليين واليسار، ثم الدولة المدنية في خطاب التيارات الدينية وتحوله وتبدله من مرحلة قيام الانتفاضة إلى مرحلة ترسّخ الحكم واحتلالها مواقع أساسية في السلطة، وأخيراً التدقيق في شعار الدولة المدنية الذي صدر في وثيقة الأزهر، لجهة تعيين الحقيقي والشكلي في الشعار، حيث يظهر أنّ القول بمدنية الدولة ليس إلاّ لفظاً شكلياً، فيما تغلّف الوثيقة سعياً إلى دولة دينية. أما الفصل الخامس والأخير فيطرح حتمية وضرورة الوصول إلى دولة مدنية، وتعيين بعض الشروط اللازمة للوصول إليها، من قبيل بناء القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية الحاملة لهذا الشعار، وإنتاج ثقافة سياسية جديدة عمادها الحداثة وحقوق الإنسان والمساواة بين المواطنين بعيداً عن العرق والجنس والدين، وهو أمر مشروط بتحقق إصلاح ديني في المجتمعات العربية، يضع كلاًّ من الدين والسياسة في موقعه الحقيقي.

خالد غزال

بيروت، أوائل أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣

القسم الأول

تحوّل الأديان إلى طوائف ومذاهب

تشير وقائع التاريخ أنّ الانقسام في الأديان كان قد حُسم منذ زمنٍ بعيد، حيث يمكن الاستدلال عليه بما أورده الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** حيث يقول: "افترقت المجوس على سبعين فرقة، واليهود على واحدٍ وسبعين فرقة، والنصارى على اثنين وسبعين فرقة، والمسلمون على ثلاثٍ وسبعين فرقة، والناجية أبداً من الفرق واحدة، إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل إلاّ وأن تقتسما الصدق والكذب، فيكون الحق في إحداهما دون الأخرى. ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين في أصول المعقولات بأنهما محقان صادقان. وإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحداً، فالحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة"[1]. وينقل الشهرستاني حديثاً منسوباً إلى النبي محمد يقول فيه: "ستفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومن الناجية؟ قال: أهل السّنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي"[2].

بصرف النظر عن دقة أعداد الفرق في كل دين، وبعيداً عن حصر الإسلام بطائفة معينة كما هو منسوب إلى الرسول، وهو حديث لا يمكن تبرئته من التفسير المنحاز لصالح فرقة إسلامية معينة، فإنّ الثابت هو الحجم الكبير لعدد الطوائف والمذاهب في كل دين من الأديان التوحيدية. يطرح هذا الأمر سؤالاً أساسياً يتصل بمدى انتساب هذه الفرق والطوائف إلى الدين المحدد والتعبير عن مبادئه وقيمه، كما يطرح تشكيكاً بمدى تمثيل الطوائف والمذاهب لهذا الدين التوحيدي، بما يطرح حدود ومدى الاتصال بالدين أو الانفصال عنه من قبل كل طائفة. بل يمكن الذهاب بعيداً في المغامرة بالقول إنّ هذه الطوائف والمذاهب بعيدة كثيراً عن المضمون الحقيقي الذي يقول به كل دين توحيدي، بقيمه ومبادئه وروحانياته... خصوصاً أن هذه الطوائف

١ الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥، ص٤.
٢ المصدر نفسه، ص٥.

والمذاهب تضمر النبذ لبعضها بعضاً تحت حجة أنّ كل واحدة منها تمثل الدين الحق، فيما يقيم الآخر في الضلال.

وما يزيد من التشكيك في مدى تمثيل هذه الفرق والطوائف للدين أنّ انقساماتها اختلطت فيها عوامل، بعضها ينتسب إلى الدين وبعضها الآخر يتوسل السياسة والصراع على السلطة، وهو ما جعل قانون الحروب المتبادلة حاكماً للعلاقة بين هذه الطوائف والمذاهب في كل دين، حيث يقدّم تاريخ المسيحية والإسلام لوحات سوداء وقاتمة عن العلاقة بين الطوائف والمذاهب داخل كل دين، وتجاه الدين الآخر، وهي علاقة تمثلت في حجم الحروب الأهلية بكل ما حملته من مجازر وبشاعات تشكّل وصمة عار في تاريخ هاتين الديانتين.

سنقتصر في هذا القسم على الديانتين التوحيديتين، أي المسيحية والإسلام، من خلال تتبّع الانقسامات فيهما، بجانبيها اللاهوتي والسياسي، وتعيين العوامل التي جعلت الانقسامات فيهما تتخذ طابعاً عنفياً، ثم نقدّم لوحة وافية عن الصراعات الدينية التي شهدها كل دين على امتداد تاريخه القديم منه والحديث.

الفصل الأول

الانقسامات في المسيحية والإسلام:
بين الأسباب اللاهوتية والعناصر السياسية

منذ النشأة الأولى للمسيحية والإسلام سادت في الديانات اجتهادات حول العقيدة وتفسيرها والاقتراحات الواجب إدخالها على ترجمة النصوص المقدسة في الممارسة. وقد ترتّب على هذه الاجتهادات اختلافات بين المجتهدين والمفسرين كانت تتفاوت مع تطور الدين في المجتمع الذي يقيم فيه. وتركّزت الخلافات في نشأتها الأولى على القضايا اللاهوتية في الديانتين، ولم تكن هذه الخلافات تستدعي أن تدور حولها حروب وقتل، إلاّ أنّ انجدال هذه الخلافات بالصراعات السياسية والاجتماعية هو الذي حوّلها من اختلافات في الفكر والنقاش حول الفقه إلى فرق وتيارات متحاربة تحتكم إلى السيف في فرض كل فرقة لوجهة نظرها. ورغم الصعوبة الكبيرة اليوم في فصل اللاهوتي عن السياسي في كلٍّ من الإسلام والمسيحية، إلاّ أنّ بالإمكان رصد بعض القضايا الأساسية التي تؤشر إلى خلافات عقائدية في الديانتين التوحيديتين الرئيسيتين في العالم.

أولاً– الأسس اللاهوتية للانقسام في المسيحية والإسلام

في سياق تكونها وتتطورها تتأثر الأديان، في معتقداتها وممارساتها، بالثقافة

السائدة في المجتمع، وبالنظريات الفلسفية التي تعتمل في قلب المجتمع، خصوصاً أنّ العلاقة وثيقة جداً بين الفلسفة واللاهوت. ولم ينجُ دين من أديان العالم، سواء اتخذ طابعاً توحيدياً أم غير توحيدي، من التلاقح المتبادل بين الفلسفة واللاهوت، مما جعل الاجتهادات متعددة انطلاقاً من التراث الفلسفي والعقيدي الذي تحمله النخب السائدة. وينطبق هذا الأمر على الديانتين المسيحية والإسلامية على امتداد تاريخهما منذ النشأة وحتى العصر الراهن. فقد دخلت الاجتهادات اللاهوتية المطعّمة بالفلسفة على خط الانقسامات بين الأديان وتحولها إلى فرق وطوائف، بل كانت هذه الاجتهادات حاجة ماسة لهذه الفرق لتكوين منظومة "أيديولوجية" تعزز موروثها الديني وتميزها عن سائر الفرق. ولم يكن لهذه الاجتهادات أن تكون مصدر عنف وحروب لولا أنها انجدلت بعوامل الصراع على السلطة واستخدام النص الديني في هذه الصراعات.

١ - في بعض عناصر الخلافات اللاهوتية في المسيحية

تشترك الطوائف المسيحية في الإيمان بإنجيل واحد ورسائل واحدة وردت على ألسنة المسيح وتلامذته، وبدستور للإيمان واحد، وبممارسة أسرار واحدة، وبالسجود لجسد واحد ودم واحد... ورغم ذلك عصفت بالمسيحية خلافات اتخذت في بدئها طابعاً لاهوتياً قبل أن تختلط بالعناصر السياسية. وقد تبلورت العناصر اللاهوتية للخلافات بين المذاهب المسيحية الثلاثة، الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية، في سياق الصراع الذي نشأ وتطور مع تشقق الكنيسة منذ القرن العاشر الميلادي إلى الإصلاح الديني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ويمكن تعداد بعض القضايا اللاهوتية أو المتصلة بممارسة الدين وطقوسه، حيث تتفاوت النظرة بين هذه الطائفة أو تلك. بالنسبة إلى "طبيعة السيد المسيح"، يقول الأرثوذكس بالطبيعة الواحدة لله المتجسّد، استناداً إلى ما يرد في إنجيل يوحنا (١٧: ٢٠-٢٣): (وَلَسْتُ أَسْأَلُ مِنْ أَجْلِ هؤُلاَءِ فَقَطْ، بَلْ أَيْضًا مِنْ أَجْلِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِي بِكَلاَمِهِمْ، ٢١لِيَكُونَ الْجَمِيعُ وَاحِدًا، كَمَا أَنَّكَ أَنْتَ أَيُّهَا الآبُ فِيَّ وَأَنَا فِيكَ، لِيَكُونُوا هُمْ أَيْضًا وَاحِدًا فِينَا، لِيُؤْمِنَ الْعَالَمُ أَنَّكَ أَرْسَلْتَنِي. ٢٢وَأَنَا قَدْ أَعْطَيْتُهُمُ الْمَجْدَ الَّذِي أَعْطَيْتَنِي، لِيَكُونُوا وَاحِدًا كَمَا أَنَّنَا نَحْنُ

وَاحِدٌ. ٢٣أَنَا فِيهِمْ وَأَنْتَ فِيَّ لِيَكُونُوا مُكَمَّلِينَ إِلَى وَاحِدٍ، وَلِيَعْلَمَ الْعَالَمُ أَنَّكَ أَرْسَلْتَنِي، وَأَحْبَبْتَهُمْ كَمَا أَحْبَبْتَنِي). يشار هنا إلى أنّ المجمع المسكوني في نيقيا عام ٤٥١ (أي قبل حصول انشقاقات في الكنيسة) قدّم تعريفاً لعقيدة الكنيسة وطبيعة المسيح بالقول: "إنّ الكنيسة تؤمن بالمسيح الواحد يسوع، الابن الوحيد، ذي الطبيعتين غير المتداخلتين، وغير المنقسمتين، وغير المنفصلتين. الوحدة لم تلغ اختلاف الطبيعتين بل حافظت على خصائص كل طبيعة، حيث تلتقي في شخص واحد وتجسّد واحد"[١]. فيما يؤكد الكاثوليك والبروتستانت على وجود طبيعتين للسيد المسيح. أما بالنسبة إلى "الروح القدس" فتعتقد الأرثوذكسية بأنه منبثق من الآب استناداً إلى ما ورد في إنجيل يوحنا (١٥: ٢٦-٢٧): (وَمَتَى جَاءَ الْمُعَزِّي الَّذِي سَأُرْسِلُهُ أَنَا إِلَيْكُمْ مِنَ الآبِ، رُوحُ الْحَقِّ، الَّذِي مِنْ عِنْدِ الآبِ يَنْبَثِقُ، فَهُوَ يَشْهَدُ لِي. وَتَشْهَدُونَ أَنْتُمْ أَيْضًا لأَنَّكُمْ مَعِي مِنَ الابْتِدَاءِ.)، فيما يعتقد الكاثوليك والبروتستانت أنّ الروح القدس منبثق من الآب والابن على السواء.

بالنسبة إلى "العذراء مريم"، تعتقد الأرثوذكسية بأنها ولدت على غرار أي إنسان آخر، ترث خطيئة آدم ، وتحتاج إلى المسيح لخلاصها، مستشهدةً بما يرد في إنحيل لوقا (١: ٤٦-٥٠): (فَقَالَتْ مَرْيَمُ: تُعَظِّمُ نَفْسِي الرَّبَّ، وَتَبْتَهِجُ رُوحِي بِاللهِ مُخَلِّصِي، لأَنَّهُ نَظَرَ إِلَى اتِّضَاعِ أَمَتِهِ. فَهُوَذَا مُنْذُ الآنَ جَمِيعُ الأَجْيَالِ تُطَوِّبُنِي، لأَنَّ الْقَدِيرَ صَنَعَ بِي عَظَائِمَ، وَاسْمُهُ قُدُّوسٌ، وَرَحْمَتُهُ إِلَى جِيلِ الأَجْيَالِ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَهُ)، فيما تذهب الكاثوليكية إلى الاعتقاد بأنّ العذراء مريم قد ولدت دون أن ترث الخطيئة الأصلية، وبالتالي هي لا تحتاج إلى خلاص المسيح كسائر البشر. أما البروتستانتية فهي تخالف الطائفتين جوهرياً في رفضها للقب والدة الإله من جهة، ولشفاعة السيدة العذراء من جهة أخرى، كما تنكر كل مقولة عذرية مريم وبتوليتها الدائمة.

في ما يخص يوم "الدينونة"، يتفق الأرثوذكس والبروتستانت على مسألة الحساب في هذا اليوم، لجهة أبدية الأبرار في الملكوت والأشرار في الجحيم، مستندين إلى ما يرد في إنجيل يوحنا (٥: ٢٨-٢٩): (لاَ تَتَعَجَّبُوا مِنْ هذَا، فَإِنَّهُ تَأْتِي سَاعَةٌ فِيهَا يَسْمَعُ

١ دان دوبرا تشينسكي، **أصداء الزمن، الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود**، ترجمة لحدو كبرو، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥، ص١٢٥.

جَمِيعُ الَّذينَ فِي الْقُبُورِ صَوْتَهُ، فَيَخْرُجُ الَّذينَ فَعَلُوا الصَّالحَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الْحَيَاة، وَالَّذينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الدَّيْنُونَة)، فيما يميز الكاثوليك معتقدهم بالاعتراف بالمطهر الذي يتعذب فيه المؤمن على مقدار الخطايا التي يكون قد ارتكبها، لكنه بعد ذلك يدخل الملكوت.

في ما يخص "الكتاب المقدس"، يعتقد الأرثوذكس والكاثوليك بصحة الكتاب المقدس، بعهديه القديم والجديد، وبجميع ما تضمنه من أسفار وأناجيل، مضافاً إليه الأسفار القانونية الثانية. فيما يختلف البروتستانت عنهما برفض الإيمان بقانونية الأسفار الثانية ويرفضون الاعتراف بأنها موحى بها من الله.

أما بالنسبة إلى "المعمودية"، فيشدد الأرثوذكس والكاثوليك على كونها سراً مقدساً يدخل به الإنسان حظيرة الإيمان، فيما يرفض البروتستانت إضفاء القداسة على هذا الطقس من الطقوس المسيحية. وفي ما خصّ طقس "الصلاة"، يتفق الأرثوذكس والكاثوليك على مسألة القدّاس الإلهي، بينما يعتقد البروتستانت بعدم وجود قداسات، بل الصلاة هي طقس تعبدي لا يحتاج إلى ترديد الصلاة الربانية. وفي شأن "الاعتراف"، يشدد الأرثوذكس على اعتباره سراً ينال به المعترف خلاصاً وحلولاً لخطاياه شرط الالتزام بالتوبة عنها، بينما استخدم الكاثوليك صكوك الغفران في وصفها البديل عن الاعتراف والتي بموجبها يحصل المؤمن على خلاصه. أما البروتستانتية فترفض أشكال الاعتراف السائدة، وترى أنّ الاعتراف يكون أمام من جرى الخطأ بحقه أو أمام الكنيسة كلها، والأهم من كل ذلك يكون الاعتراف أمام الله من دون وسيط. وبالنسبة إلى موضوع "الشفاعة"، يؤمن الأرثوذكس والكاثوليك بشفاعة السيد المسيح عن أتباعه لدى الآب، كما يؤمنون بشفاعة القديسين لدى يسوع المسيح، كما يكرمون المسيح والقديسين عبر التماثيل والأيقونات. فيما تقول البروتستانتية بشفاعة السيد المسيح فقط، وتنكر شفاعة السيدة العذراء وسائر القديسين.

سنرى لاحقاً أنّ هذه الخلافات ليست سوى مظهر خارجي لا يؤدي، بطبيعته، إلى المسار العنفي الذي سلكته المسيحية، وشهدت بموجبه حروباً ذات طابع ديني ضد غير المسيحيين، خصوصاً ما يعرف بالحروب الصليبية، والحروب بين الطوائف

المسيحية نفسها، والتي شكّلت وصمة عار في تاريخ هذا الدين الذي قدم نفسه على أنه دين السلام والمحبة.

٢- في بعض عناصر الخلافات اللاهوتية في الإسلام

قبل أن يشهد الدين الإسلامي انشقاقات بين معتنقيه، ويتحوّل إلى فرق ونحل وملل تدّعي كل واحدة منها أنها تمثل الدين الإسلامي الصحيح، كانت هناك وحدة أجمع عليها المسلمون تتصل بالمبادئ المركزية والأساسية التي يقوم عليها الدين الإسلامي، وهي مبادئ ظلت على امتداد وجود هذه الفرق تشكّل قاسماً مشتركاً، بل يشكّل الالتزام بها شرطاً للانتماء العقيدي لهذه الفرقة أو تلك. وتتعلق هذه القواسم بالعقيدة الإسلامية التي تقول بالإيمان بالله الواحد الأحد، وبنبوة محمد وكونه خاتم الأنبياء والمرسلين، والإقرار بكتاب الله المتمثل بالمصحف العثماني، وبالإيمان باليوم الآخر أو ما يعرف بالمعاد. هذه المبادئ تشكّل قاعدة الوحدة بين المسلمين وفق ما نصّ عليه القرآن عندما يقول: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة البقرة: ١-٥). وكما تمحورت انقسامات المسيحية على طوائف ثلاث: الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية، تمحور الانقسام الإسلامي على طائفتين أساسيتين هما السنّة والشيعة، ومنهما تفرعت فرق ومذاهب متعددة. وعلى غرار المسيحية تطعّمت العقيدة الإسلامية بالتراث الفلسفي الإغريقي والفارسي والهندي الذي دخل إلى ديار الإسلام، وأعطى فكر الفرق الإسلامية أبعاداً تتجاوز ما هو منصوص عليه في الكتاب المقدس للمسلمين وفي الأحاديث النبوية. هذا التأثر بالفلسفة سيدخل في عمق الخلافات الفقهية والدينية بين الفرق الإسلامية. سنقتصر على أبرز الخلافات العقائدية بين هاتين الطائفتين، ويضاف إليهما بعض الفرق التي تقترب أو تبتعد إلى هذا الحد أو ذاك عنهما.

في تسمية السنة والشيعة، يعود تعبير "السنّة" إلى الملتزمين بسنّة النبي، فيما يرتبط تعبير الشيعة بالذين يوالون الإمام علي بن أبي طالب. وقد أطلق علماء السنّة

على مذهبهم "أهل السنّة والجماعة"، فيما أطلق علماء الشيعة على مذهبهم "أهل العصمة والعدالة". ويشدّد أهل السنّة على كونهم يمثلون العقيدة الإسلامية استناداً إلى عدة عناصر، منها أنّ كلمة "سنّة" "ذُكرت ١٣ مرة في القرآن، ووردت في تسع آيات موزعة على ثماني سور"[١]، كما أنّ بعض الآيات لا تترك أي مجال للشك في تمييز أهل السنة: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (سورة الحجر: ١٣)، وكذلك في الآية: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ (سورة الإسراء: ٧٧)، وأيضاً: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (سورة الأحزاب: ٣٨). يشير محمد أركون إلى الدلالة الحقيقية لكلمة السنّة كما وردت في القرآن بالقول: "إنّ كلمة 'سنّة' مستخدمة في القرآن من خلال ربطها بالله لكي تعني طريقة الله المعتادة في التصرف تجاه الشعوب التي بقيت مصرة على ضلالها على الرغم من أنه قد أرسل إليها الأنبياء كي ينقلوا إليها الوحي ويهديها. ولكن كلمة 'سنّة' تعني بشكل عام الأعراف المتّبعة من قبل جماعة بشرية معينة. لهذا السبب نجد أنّ السنّة التي ابتكرها محمد قد راحت تفرض نفسها بصعوبة وبالتدريج ضد الأعراف والعادات المحلية السائدة في الجزيرة العربية"[٢].

إذا كان نشوء "الشيعة" قد ارتبط باغتيال الإمام علي وبجملة التطورات السياسية التي رافقته، إلاّ أنها لم تبقَ متماسكة في عقيدتها ضمن فرقة واحدة، فانشقّت إلى مجموعات كثيرة. وإذا كانت الشيعة في منطلقها حزباً سياسياً، إلاّ أنّ تطورها اللاحق جعلها تبني منظومة عقائدية، فيها الغلاة وفيها المعتدلون. ذهب غلاة الشيعة إلى القول "بعدم موت علي وبارتفاعه إلى السماء وعودته المستقبلية إلى الأرض، وقول بعضهم بتجلّي الألوهية في شخصه وفي شخوص بعض أبنائه"[٣]، وهي أفكار تتناقض كلياً مع ما يقول به السنّة. ويتميز الشيعة أيضاً عن السنة في القول بوجود وجهين للنصوص

١ بسام الجمل، **الإسلام السنّي**، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً، ٢٠٠٦، ص١٨.
٢ محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧، ص٢٢.
٣ محمد أبو هلال، **إسلام المتكلمين**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً"، ٢٠٠٦، ص١٨٥

الدينية، أحدهما ظاهر والآخر باطن، "ولا تفهم في جملة أبعادها إلاّ بواسطة تأويلية غنوصية تقرّ بأنّ الظاهر ليس هو الهدف، وإنما الهدف هو الباطن المختفي وراءه أو الكامن فيه، وأنّ من فهم منطق الوجود أدرك أنّ كل شيء فيه يدلّ على كل شيء"[١].

وذهب الشيعة بعيداً في "إدماجهم الفلسفة العرفانية بنظريتهم في الإمامة وفي توظيفهم الميثولوجيا الفارسية والهندية القديمة في رؤيتهم للعالم والتاريخ. إنّ مشايخ الإمامية وتلاميذها لا ينظرون في الفلسفة المشائية أو الغنوصية باعتبارها فكراً معادياً للاعتقاد الديني كما يتصور أهل السنّة وفقهائها، ولا باعتبارها نسقاً فكرياً موازياً للنسق الديني كما يتصور فلاسفة السنّة، مثل ابن رشد، بل ينظرون فيها باعتبارها وجهاً من وجوه الرؤية الدينية، ويرون لها من الوجاهة ما للنصوص الشرعية، ولا يقرون باختلاف حقيقي بينهما إلا في لغة الخطاب"[٢].

إضافةً إلى السنة والشيعة، يمكن الإشارة إلى أبرز ما قالت به بعض الفرق الدينية في مجال العقيدة ومبادئ الدين. ولعل أبرز الفرق هي "المعتزلة" الذين تميزوا عن السنة والشيعة بجملة أمور. حيث أعطوا أولوية للعقل في قراءة المسائل اللاهوتية وفي تأويل النص الديني، ولم "يقرّوا بأولية المعرفة الشرعية حتى في المجال الفقهي، بل أوجبوا أن تكون الأحكام مبنية على أصول عقلية، لأنّ العقل – لا الشرع – هو القاضي بحسن الشيء أو قبحه"[٣]. كما قالت المعتزلة بقيام الأخلاق على العلاقة الوثيقة بين الإيمان والأعمال البشرية والأفعال الإلهية. وشدّدت المعتزلة على "الاستقلالية الفكرية والإيمان بتقدم المعرفة وعدم الاقتصار على ما توصل إليه الشيوخ السابقون"[٤]، وكذلك على النظرة الفردية المستندة أساساً إلى مبادئ العقل والحرية والمسؤولية، وهو ما أفسح المجال لدى المعتزلين إلى الاجتهاد في الكثير من الأمور التي تتجاوز المبادئ الخمسة التي قالوا بها.

نشأت فرقة "الخوارج" في سياق الصراعات ضمن الإسلام بعد وفاة الرسول. ورغم طابعها السياسي، إلاّ أنها كانت تحمل وجهة نظر محددة في ميدان العقيدة.

١ المصدر نفسه، ص١٨٨.
٢ المصدر نفسه، ص١٩٠.
٣ المصدر نفسه، ص١٧٤.
٤ المصدر نفسه، ص١٧٥.

بحسب المفهوم السنّي فهي "المجموعة التي خرجت عن دائرة الحق بخلافها لما أجمعت عليه الأغلبية"[1]. لعلّ أهم ما يميز الخوارج شعارهم السياسي الديني "لا حكم إلا لله"، مما يعني عدم الاعتراف بحكم البشر ووجوب أن يكون الحكم تابعاً لله. يحمّل دارسون هذا الشعار مسؤولية الدوغمائية في النص الديني الإسلامي، لكنّ تفسير هذا الشعار بالنسبة للخوارج يعود إلى أنها "رأت أنّ الله في كتابه يرفض الظلم والتعدي ويدعو إلى العدل وإلى محاربة الظالمين... وبما أنه – وفي إطار مسلم – لا رادَّ لحكم الله، فإنه الحجة الأولى والأخيرة في دعم مواقفها. أي إنّ العلاقة القائمة بين المعنى الإلهي والمعنى البشري هي علاقة وظيفية بموجبها يتطابق ما تريده هذه الفئة مع ما نصّ عليه الله. والمنطلق فيها ليس المطالبة الاعتباطية الدوغمائية بتطبيق النص بما هو نص مقدس ينبغي أن يطبَّق وكفى، بل هو تمثيل هذا النص لعوامل متعالية لحركة اجتماعية تاريخية تريد أن تكون"[2].

اعتمد الخوارج على النظر العقلي إلى الأمور، وطوروا المحاججة العقلية التي تبني منطق نظرتها وتحليلها على الترابط السببي بين المقدمات والنتائج. وساجل الخوارج في مفهوم الإيمان وشروطه، فربطوا بقوة بين الإيمان والعمل. "وبما أنّ العمل يزيد وينقص، فإنّ الإيمان لارتباطه به يزيد أيضاً وينقص. فيتفاوت الناس في إيمانهم تبعاً لما يضمرون ولما يفعلون"[3]. واحتلت قضية الجبر والاختيار موقعاً مركزياً في عقيدة الخوارج، انطلاقاً من كيفية التوفيق بين كون الله خالق كل شيء وقادر على كل شيء وعليم بكل شيء... وبين حرية الإنسان في أفعاله ومحاسبته على هذه الأفعال؟ وللجواب، استقرّ الخوارج على أنّ الله هو فعلاً خالق كل شيء وقادر على كل شيء، لكن الإنسان هو الذي يختار من بين هذه الأفعال، حيث يحاسب على أدائها لاحقاً. إضافةً إلى ذلك، احتلت قضية خلق القرآن موقعاً في عقيدة الخوارج، وهي المسألة التي كان للمعتزلة فيها الباع الطويل. كانت وجهة الخوارج تقول بخلق القرآن، بحيث "يقدّم خطابها الكلامي أبنيةً استدلالية محكمة قوامها النقل والعقل،

١ ناجية الوريمي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً"، ٢٠٠٦، ص٢٨

٢ المصدر نفسه، ص١٥٦.

٣ المصدر نفسه، ص١٧٧.

كما تقتضيه اللعبة في المجادلة الكلامية منذ نشأتها... واعتبر القول بخلق القرآن شرطاً من شروط الانتماء الخارجي الإباضي"[1].

إذا ما رصدنا مجمل الفرق والمذاهب الإسلامية بعددها الثلاث والسبعين يمكن أن نعثر على منوعات متفاوتة في الاختلافات العقيدية مع المذهبين الأصليين، أي السنة والشيعة. وإذا ما عزلنا هذه الاختلافات عن التوظيف السياسي، فلا تبدو بأنها مولّدة للعنف بين أطرافها، بل هي سجالات نظرية وفقهية تحتمل الأخذ والرد، ولا تتسبب في تلك النزاعات التي شهدها الإسلام، حروباً وقتالاً وقتلاً... وهو ما يدفع إلى البحث الأعمق في العناصر السياسية التي جعلت الانقسامات تأخذ الشكل الذي اتخذته، وبالتالي تندرج في سياقها العناصر اللاهوتية لتضفي على العناصر السياسية تلك اللحمة الأيديولوجية التي تبرّر ممارسة العنف التي عرفها التاريخ الإسلامي.

ثانياً– العناصر السياسية التي كانت وراء الانقسامات في المسيحية والإسلام

كما جرت الإشارة، لم يكن للخلافات اللاهوتية في الأديان أن تأخذ المجرى الصراعي العنيف، الذي عرفه كل من تاريخ المسيحية والإسلام، لولا اقترانها بالعنصر السياسي المركزي المتصل بالسعي إلى السلطة والصراع على امتلاكها، سواء من جانب المؤسسة الدينية وممثليها أو من جانب السلطة السياسية التي تريد استخدام الدين وتوظيفه لتبرير مشروعية سلطتها الزمنية. ندر أن عرف تاريخ الحروب في المسيحية والإسلام غياباً لانجدال الدين في السياسة، وبالتالي انحراف الدين عن مقاصده الأصلية التي نشأ من أجلها، مقابل هوس وجموح السلطات السياسية إلى وضع الدين ورجاله ومؤسساته تحت هيمنة رجال السياسة. ووسط معمعة الصراع كان على كل فئة دينية أن تخترع أو تكتشف النصوص الدينية التي تتيح لها استخدامها في الصراعات السياسية والاجتماعية، بما يدخل الإله طرفاً مساعدًا لهذه الفئة أو تلك. وعندما يصبح الله طرفاً في الصراع فإنّ شحنة العنف تصل إلى أعلى ذراها، دفاعاً عن

١ المصدر نفسه، ص١٨١.

الله وطمعاً في الدخول إلى ملكوته. وقبل ولوج أتون الحروب التي اندلعت باسم الدين يمكن التطرق إلى الخلفية السياسية لعوامل الانقسام في المسيحية والإسلام، والتي اقترنت لاحقاً بالعقيدة وأنتجت ما أنتجته من انفجار عبّر عن نفسه بانشقاقات لا تزال تمسك بتلابيب حاضرنا ومستقبلنا، بعد أن أثخنت ماضينا بشتى أنواع العنف والقتل.

١ – في المسيحية

تسود في الغالب نظرة إلى الانقسامات في المسيحية تعيدها إلى مرحلتين أساسيتين: مرحلة الانشقاق الأول في الكنيسة في القرن العاشر ميلادي حيث انقسمت إلى كنيسة شرقية (الأرثوذوكسية) وكنيسة غربية (الكاثوليكية)، وبعدها إلى الانشقاق الذي نجم عنه قيام البروتستانتية في القرن الخامس عشر. لكن الوقائع التاريخية تشير إلى أنّ مظاهر الانقسامات والصراع حولها، داخل الكنيسة وخارجها، من قبل السلطات السياسية، كان قد بدأ مبكراً ومنذ القرون الأولى لنشأة المسيحية، وإن بقي محصوراً داخل جدران الكنيسة قبل حصول الانفجار الكبير. تشكّل العودة إلى قرارات المجامع الكنسية، التي كانت تُعقد كل فترة، مرجعاً أساسياً لمعرفة المسار والأسباب التي أوصلت الكنيسة إلى الانشقاقات. اتّسم تاريخ المسيحية "بتدخل الملوك المسيحيين في الخلافات العقائدية، فكثيراً ما ضغطوا على الأساقفة وعرقلوا سير النقاش وأثاروا المنافسات الشخصية والعصبيات الإقليمية. لهذه الأسباب كلها وغيرها طالت الجدالات وانقسمت الجماعة المسيحية الواحدة إلى فئات متعددة لا يزال بعضها باقياً حتى اليوم. وقد ملأت هذه المناقشات اللاهوتية قسماً كبيراً من حياة الكنيسة خلال قرون متوالية"[١].

أ– الصراع على الأبرشيات

شكّل الصراع على سلطة الأبرشيات عنواناً أساسياً في الصراعات داخل المسيحية. واتّخذ هذا الصراع أشكالاً من قبيل تشبّث الأسقف بأبرشيته ورفض الخضوع لسلطة

١ المطران ميشال يتيم والأرشمندريت أغناطيوس ديك، **تاريخ الكنيسة الشرقية وأهم أحداث الكنيسة الغربية**، منشورات المكتبة البولسية، ١٩٩١، ص٨٩–٩٠.

الكنيسة من جهة، واضطراره اللجوء إلى السلطة السياسية لتثبيت موقعه من جهة أخرى. هذا اللجوء كان يشكّل مصدر سعادة للأمراء والقياصرة لأنه يضع رجل الدين تحت مظلته، فيقدّم الحماية له مقابل تكريس الأسقف للسلطة السياسية على الكهنة ورجال الدين. يشير دان دوبراتشينسكي إلى ما دار في "مجمع نيقيا" عام ٣١٢م، في شأن الخلاف حول الكاهن آريوس، ومطالبة المجمع تنازله عن الأبرشية، ورفضه ذلك والتوجه إلى فلسطين طلباً للدعم من حاكمها. دعا قسطنطين إلى المجمع الكنسي، و"لم تتم الدعوة لأول مجمع كنسي مسكوني في تاريخ الكنيسة بمبادرة من رؤسائها، وإنما بمبادرة من حكومة وثنية، متمثلة في شخص الإمبراطور الذي كان ولا يزال وثنياً، ويتمتع بلقب ووظيفة ونفوذ الكاهن الأعلى"[١]. منذ القرن السادس الميلادي اتّخذ التدخل السياسي في شؤون الكنيسة حجماً متزايداً، وخلال هذه الفترة أصدر الملك يوستنيانوس "مرسوماً قسّم العالم الروماني إلى خمس 'بطريركيات' تخضع لها جميع أبرشيات الدولة، ومنح أساقفتها لقب 'بطريرك'، فثبّت الوضع الراهن ووطّد سلطة البطاركة. وهذه البطريركيات الخمس هي: روما والقسطنطينية والإسكندرية وأنطاكية والقدس. واعترف الإمبراطور 'لبطريرك' روما بأسبقية على البطاركة الآخرين بل وبمسؤوليته الكبرى عن شؤون الكنيسة جمعاء، إذ دعاه 'رئيس كهنة الله أجمعين'. وقد نال هذا البطريرك الملقب بـ'البابا' سلطته من السيد المسيح نفسه لأنه خليفة القديس بطرس"[٢]. ابتداءً من هذه المرحلة سيحتل منصب البطريرك أهميةً خاصة لدى الدولة البيزنطية، حيث بات البطريرك يولي اهتماماً للشأنين الديني والزمني، مما جعل تعيينه أمراً خطيراً، فكثيراً ما "كان البلاط الملكي يعينه تعييناً سرياً ويترك لأساقفة البطريركية ظواهر الانتخاب القانوني. أما البابا، فكان الملك يكتفي بالموافقة على انتخابه وتنصيبه"[٣].

---

١ دوبراتشينسكي، **أصداء الزمن**، مصدر سابق، ص٦٦.
٢ المطران ميشال يتيم، **تاريخ الكنيسة الشرقية**، مصدر سابق، ص١٠٣.
٣ المصدر نفسه، ص١٠٥.

ب- الصراع بين البابوات والأباطرة

في المجمع المسكوني الخامس، الذي انعقد عام ٥٣٥، انفجر الخلاف بين البابا والإمبراطور. وأتى ذلك في أعقاب صدور تشريع خاص في إيطاليا، عام ٥٢٩، ينصّ على مشاركة الأساقفة في أمور الدولة. "هذه العلاقة الوثيقة بين السلطة الكنسية والإدارة الحكومية لم تكن ظاهرة صحية، فمن خلال تدخل الأساقفة في شؤون الدولة تمّ تخويل الإمبراطور وموظفيه التدخل في شؤون الكنيسة"[١]. وفي إسبانيا ارتبطت الكنيسة بالعرش ارتباطاً وثيقاً منذ القرن السابع، فقد كان الملك يدعو إلى انعقاد المجامع الكنسية في حال لمس معارضة من كبار ممثلي الكنيسة في الدعوة، "وكثيراً ما دارت رحى معارك طاحنة من أجل العرش، ولجأ الذين استولوا على السلطة إلى المجامع الكنسية لترسيخ نتائج أعمالهم اللاشرعية. أما المجامع التي حرصت في غير مرة على طاعة الملوك فقد تحولت إلى أداة طيّعة في أيديهم. فقد عيّنوا الأساقفة مما أدّى إلى سيامة أفراد غير جديرين في الكثير من الأحيان"[٢]. ظل التجاذب بين البابوات والأباطرة سمة العلاقة بين الطرفين، يتحول أحياناً لصالح البابا كما جرى بالنسبة للبابا غريغوريوس الثاني عام ٧١٥ حيث تعاظم دوره السياسي في إيطاليا، ليردّ عليه الإمبراطور ليون الثالث عام ٧٢٥ حيث اعتبر نفسه مخولاً بإدارة شؤون الحياة الكنسية، وأصدر مرسوماً يقضي بإزالة جميع الصور التي صوّرت المسيح وأمه والقديسين والملائكة، وهو قرار أثار مشكلةً مع الجمهور. كانت سلطات البابا تزداد تباعاً، وتمتد بقوة إلى الشؤون المدنية، وكانت تتغذى هذه المرة من قوة اقتصادية توظفها في تكريس هذه السلطة، مما جعل الصراع على المنصب قضية مصيرية للكنيسة وللسلطة السياسية. فـ"السلطة المدنية التي ركّزها البابا في يده، بالإضافة إلى الممتلكات العقارية الضخمة التي جمعتها البابوية عبر قرون طويلة، جعلت من العرش البابوي عرشاً مطلوباً ومرغوباً فيه من قبل الكثيرين"[٣]. عشية الانشقاق الكبير صارعت الكنيسة من أجل استعادة استقلاليتها عن الإمبراطور، لكنّ "الحالة الدينية في

١ دوبراتشينسكي، **أصداء الزمن**، مصدر سابق، ص١٤٧.
٢ المصدر نفسه، ص١٧٠.
٣ المصدر نفسه، ص٢٣٣.

مملكة شارل الكبير كانت تزداد سوءاً يوماً بعد يوم. فالنظام الذي أدخله شارل، واعتمد على إشراك السلطة الكنسية في إدارة الدولة وتحويل الأساقفة إلى أتباع للإمبراطور، أدى، في مرحلة تقسيم الإمبراطورية والنزاعات الداخلية، إلى تمزيق الأسقفية سياسياً، فتحارب الأساقفة فيما بينهم بضرواة وحملوا السلاح دفاعاً عن هذا المرشّح أو ذاك للعرش"[1]. واستمرت الصراعات متخذةً أشكالاً مختلفة حيث "وقع البابوات منذ عهد سرجيوس الثالث (٩١١ م) في حالة تبعية مهينة لأسرة من النبلاء واسعة النفوذ، وهي أسرة توسكولوم، بتبعية عدد من البابوات للنسوة الحاكمات أثارت فضائح كبرى"[2]. يضيف ول ديوارنت في كتابه **قصة الحضارة** إلى ما أشير إليه من حالة الكنيسة بالقول: "لم يكن في وسع بطاركة الكنيسة الشرقية أن يعترفوا بهذا السلطان الأعلى لأسقف رومة لسبب واضح هو أنهم كانوا من زمن بعيد خاضعين لأباطرة الروم، وأنّ هؤلاء الأباطرة لم ينزلوا حتى عام ٨٧١ عن دعواهم بأنّ لهم السيادة على روما ومن فيها من البابوات. لقد كان البابوات من حين إلى آخر يوجّهون النقد إلى الأباطرة ويعصون أوامرهم، بل ويشهّرون بهم، ولكنّ الأباطرة هم الذين كانوا يعينونهم في مناصبهم، ويخرجونهم منها، ويدعون المجالس الكنسية للانعقاد، وينظمون شؤون الكنيسة بقوانين تسنّها الدولة، وينشرون آراءهم وتوجّهاتهم الدينية على رجال الدين. ولم يكن ثمة ما يحدّ من سلطان الأباطرة الديني المطلق في العالم المسيحي الشرقي إلاّ سلطان الرهبان، ولسان البطريق، واليمين التي يقسمها الإمبراطور حين يتوجه البطريق بأن لا يبتدع بدعةً ما في الكنيسة"[3].

ج- الانشقاق الأول الكبير

عشية الانشقاق الكبير كانت الكنيسة تعاني من اضطرابات داخلية تمثلت بثلاث مشكلات، تتصل الأولى بالمتاجرة بالمناصب الكنسية التي "كانت هي المظهر

١ المصدر نفسه، ص٢٩٧.
٢ المصدر نفسه، ص٣٢٧.
٣ ول ديوارنت، **قصة الحضارة**، ترجمة عبد الحميد يونس، (لجنة التأليف والترجمة والنشر في الجامعة العربية)، القاهرة، ١٩٦٩، ج٣، مج٤، ص٣٥٧.

الكنسي لما يعاصره من فساد في الشؤون السياسية"[1]. فقد كان القساوسة يدفعون مبالغ طائلة للرؤساء الزمنيين طمعاً في الحصول على مراكز أعلى، وكان هؤلاء الرؤساء يتمتعون بشراهة كبيرة للحصول على هذا المال. "أضحت مناصب كثير من الأساقفة ميراثاً لبعض الأسر الشريفة، تخصّ بها الصغار من أولادها أو غير الشرعيين منهم"[2]. والذين كانوا ينالون المناصب بهذه الطريقة انصرفوا إلى حياة مترفة بعيدة عن الدين، وعيّنوا أقاربهم في المناصب الكنسية. المشكلة الثانية كانت ذات طابع أخلاقي تتصل بمسألة زواج رجال الدين العاديين، بين الحق في الزواج أم التسرّي (أي اختلاط رجل غير متزوج بامرأة غير متزوجة اختلاطاً جنسياً منتظماً). "كان زواج القساوسة في القرنين التاسع والعاشر أمراً مألوفاً في إنكلترا وشمالي إيطاليا، وكان البابا هدريان الثاني نفسه متزوجاً،... ولم يستهل القرن الحادي عشر حتى كانت العزوبة بين رجال الدين غير الرهبان من الأمور الشاذة النادرة"[3]. كانت الكنيسة تعارض زواج رجال الدين بحجة أنّ القس المتزوج سيغلّب ولاءه لأسرته ويضعه في منزلة أعلى من الولاء للكنيسة، وأنه، تبعاً لذلك، سيميل إلى جمع المال، وسيسعى إلى توريث كرسيه الديني لأبنائه... أما المشكلة الثالثة فتتعلق "بوجود حالات متفرقة من الدعارة بين الرهبان أنفسهم".

حدث الانفصال النهائي بين الكنيستين اليونانية واللاتينية في عهد جلوس سانت ليو على كرسي البابوية. "كان اليونان في ذلك العصر ينظرون إلى معاصريهم من الألمان والإنغلوسكسون على أنهم أقوام من الهمج الغلاظ، وأنهم طائفة من غير رجال الدين الأميين ديدنهم العنف وتتزعمهم فئة فاسدة من رجال الدين. وكان رفض البابوية أن يكون الإمبراطور البيزنطي ملكاً على الفرنجة، واستيلاء البابوية على مقاطعة رافنا، وتتويج البابا لإمبراطور منافس لإمبراطور الشرق، واندفاع البابوية إلى إيطاليا اليونانية... كانت هذه الحادثات السياسية، لا الاختلاف القليل بين العقائد، هي التي شطرت العالم المسيحي شطرين أحدهما شرقي والآخر غربي"[4].

---

١ المصدر نفسه، ص٣٨٤.
٢ المصدر نفسه، ص٣٨٥.
٣ المصدر نفسه، ص٣٨٥.
٤ المصدر نفسه، ص٣٩٠.

لم تكن العوامل التي تسبّبت في انشقاق الكنيسة متصلة بالطقوس أو بالاجتهادات العقيدية، رغم أهمية ما اتخذته هذه العوامل من دور في تسعير النزاع، بل كانت "العوامل الحقيقية التي فصلت الشرق عن الغرب تعود كلها إلى أمر واحد، وهو أنّ الشرق كان يفهم الكنيسة بمعنى يختلف عن معنى الغرب. وبأسلوب آخر، كانت نظرة الشرقيين إلى البابا والإمبراطور تختلف عن نظرة الغربيين إليهما... فالشرقيون يعترفون بسلطة البابا، ولكنهم يعتبرونها سلطة عليا بعيدة، لا تتدخل في شؤونهم الخاصة إلا في ظروف معينة حددتها الأحداث التاريخية. أما الغربيون فكانوا يعتبرونها سلطة مباشرة، متواصلة، يمارسها البابا في كل وقت وفي كل مناسبة بحق إلهي... فكان الإمبراطور البيزنطي يتدخل في الشؤون الدينية تدخلاً متواصلاً، فيصدر المراسيم العقائدية، ويدعو إلى المجامع المسكونية، ويسنّ القوانين الكنسية، وينصب البطاركة ويعزلهم، فيتصرف في الكنيسة وكأنه رئيسها ومصدر الوحدة الدينية في الإمبراطورية. أما في الغرب فكان البابا هو الذي يحدّد القضايا الدينية بسلطته الرسولية التي استمدّها من السيد المسيح، ويمارس مهام الوحدة في الكنيسة، فيشعر الناس بأنه هو المسؤول الأول عن كيان الكنيسة جمعاء وعن وحدتها المنظورة... لقد ارتبطت الكنيسة الغربية بالبابا كما ارتبطت الكنيسة الشرقية بالإمبراطور. وهذا ما سبّب في الكنيسة الجامعة اصطدامات كثيرة بين الإمبراطور والبابا، شقّتها إلى شطرين، مرات عديدة. وكانت هذه الانشقاقات تزول وتعود إلى مجراها الطبيعي. وكانت هذه الوحدة في أمان ما دامت الإمبراطورية الرومانية قائمة تجمع بين شطري الكنيسة في الشرق والغرب. فلما انقسمت الإمبراطورية نفسها وانفصلت عنها الشعوب البربرية في الغرب، أضحت الوحدة المسيحية في خطر عظيم. وجاء وقت انحلّت فيه الوحدة فعلاً وانشطرت الكنيسة الجامعة شطرين متنافسين"[1]. وسط هذه التطورات المتلاحقة أضحت البابوية في القرن العاشر بمثابة ألعوبة في أيدي الحكام الزمنيين وأباطرة الجرمان، خصوم البيزنطيين، مما أدى إلى انهيار هيبتها وتراجع مكانتها، فساعد كل ذلك على طغيان عوامل الانفصال على عوامل الوحدة.

لم تتوقف الصراعات في الكنيسة بعد الانشقاق الكبير، بل توالت فصولاً إلى أن

١ المطران ميشال يتيم، **تاريخ الكنيسة الشرقية**، مصدر سابق، ص١٩٦.

حصل الانشقاق الأضخم في تاريخ الكنيسة والمتمثل بالإصلاح الديني وما رافقه من تداعيات لعلّ أهمها الحروب الدينية التي تلت هذا الإصلاح. فقد أثار البابا غريغوري السابع مشكلة بين رجال الدين حين قرّر منع زواج القساوسة، "فأعلن كثيرون من القساوسة أنهم يفضّلون التخلي عن مناصبهم على التخلي عن زوجاتهم، وعارض غيرهم في تنفيذ القرارات لأنها تفرض على الطبيعة البشرية قيوداً لا يقبلها العقل السليم، وتنبأوا بأنّ تنفيذها سينشر الاختلاط الجنسي السري"[١]. لكنّ البابا أصرّ على تنفيذ قراراته ودعا إلى استخدام القوة لتنفيذها. يضاف إلى هذه المشكلة أنه ظهرت مشكلة تولي المناصب الدينية ومن يقوم بها، حيث كان رؤساء الكنيسة يصرّون على إناطة هذا الأمر بهم، بينما كان رأي الملوك ينطلق من أنّ الملوك هم الذين وهبوا الأرض والدخل لرجال الكنيسة، مما يعطيهم الحق في السلطة على الكنيسة. أما الصراع الأخطر والمستديم فهو صراع البابوية مع الإمبراطورية، حيث كان الأباطرة يدّعون أنّ سلطتهم مقدسة لأنها من ضرورات النظام الاجتماعي، فيما كان البابوات يرون "أنّ الإعتبارات الروحية يجب أن تعلو على الشؤون المادية كما تعلو الشمس على القمر. ولهذا يجب أن تخضع الدولة للكنيسة – أن تخضع مدينة الإنسان لمدينة الله – في جميع المسائل التي لها مساس بالعقيدة أو التعليم أو الأخلاق أو العدالة أو التنظيم الكنسي... إنّ الكنيسة، بوصفها نظاماً إلهياً، خليقة بأن تكون صاحبة السلطة العالمية، ومن حق البابا وواجبه، بوصفه خليفة الله في أرضه، أن يخلع الملوك غير الصالحين، وأن يؤيد أو يرفض اختيار البشر للحكام أو تنصيبهم حسب مقتضيات الأحوال"[٢]. دعا البابا غريغوري إلى مجمع من الأساقفة عام ١٠٧٥، وأصدر قرارات تحرّم بيع المناصب الكهنوتية، وزواج رجال الدين، وتعيين غيرهم في المناصب الكنسية. كما بعث البابا رسالة احتجاج إلى الملك هنري "وأمر حامليها بأن يضيفوا إليها رسالة شفوية ينذرون فيها الملك بالحرمان إذا ظل يتجاهل قرارات مجمع رومة المقدس"[٣] مما جعل الملك يستعين بأساقفة تابعين له وإصدار قرار بخلع البابا، فردّ البابا بخلع الملك.

١ ول ديوارنت، **قصة الحضارة**، مصدر سابق، ص٣٩٥.
٢ المصدر نفسه، ص٣٩٧-٣٩٦.
٣ المصدر نفسه، ص٣٩٨.

د- فساد الكنيسة

تميّز القرن الذي سبق الإصلاح البروتستانتي بجملة سمات مهّدت لهذا الإصلاح، وتركّزت على الحال التي وصلت إليها الكنيسة. في فصل بعنوان "الكنيسة في الحضيض: (١٣٠٧–١٤١٧)" نقتبس من **قصة الحضارة** لول ديورانت بعض المقاطع البليغة في دلالاتها:

> كانت الكنسية في القرن الرابع عشر تعاني الذلّ السياسي والانهيار الخلقي. لقد بدأت أول عهدها يحدوها الإخلاص العميق والولاء الذي اتصف به بطرس وبولس، ثم نمت فأصبحت نظاماً جليلاً يعمل على تهذيب الأسرة والمدرسة والمجتمع والعالم بأسره وينشر حسن النظام وكريم الأخلاق. أما الآن فقد أخذت تنحطّ حتى لم يعد لها إلاّ المحافظة على مصالحها المكتسبة، وكل ما تعنى به هو المحافظة على بقائها وأموالها. وقد استطاع فيليب الرابع أن يعمل على اختيار رجل فرنسي للبابوية، وأقنعه بأن ينقل الكرسي البابوي إلى مدينة أفنيون على نهر الرون. وظل البابوات بعدئذ ثمانية وستين عاماً بيادق وسجناء في أيدي فرنسا، وسرعان ما أخذ الاحترام الذي كانوا يلقونه من تلك الأمم ينقص تدريجاً، كما أخذت مواردهم ينضب معينها. وشرع البابوات، من ضيقهم، يملأون خزائنهم بالمال، يحصلون عليه بفرض الضرائب التي لا عداد لها على رجال الدين وعلى الأديرة والأبرشيات. وكانوا يطلبون إلى كل رجل يعينونه في مناصب الكنيسة الإدارية نصف ما يحصل عليه من منصبه في العام الأول، ثم عُشر ما يحصل عليه منه في الأعوام التالية.[١]

ويضيف ديورانت قائلاً:

> على أنّ كثيراً من هذه الضرائب البابوية لم يكن إلا وسيلة مشروعة تحصل بها على المال الإدارة المركزية للكنيسة التي كان لها على المجتمع الأوروبي

١ ول ديورانت، **قصة الحضارة**، مصدر سابق، مج٦، ج ١، ص١٨.

سلطان أدبي أخذ يتناقص على مدى الأيام. غير أنّ بعض هذا المال كان يذهب ليتخم بطون رجال الدين، بل أنّ منه كان يذهب إلى جيوب الخطايا اللاتي كانت تزدحم بهنّ حجرات بيوت البابوات في أفينيون. وليس أدلّ على ذلك من هذه الرسالة التي قدمها وليام ديوراند أسقف 'مند' إلى مجلس فيينا (١٣١١) وقد جاء فيها:

يستطاع إصلاح الكنيسة كلها إذا ما بدأت كنيسة روما بالإقلاع عن المثل السيئة التي تضربها بنفسها لغيرها من الكنائس. وهي التي تسيء إلى سمعة الناس وتكون بمثابة الوباء الذي تسري عدواه إلى جميع الناس... ذلك أنّ كنيسة روما قد ساءت سمعتها في جميع الأقطار حتى أصبح الناس يعلنون في خارج روما أنّ جميع من تضمهم من الرجال من أكبرهم مقاماً إلى أصغرهم شأناً قد امتلأت قلوبهم بالطمع والجشع... وأنّ رجال الدين يضربون لجميع الشعب المسيحي أسوأ المثل في النهم، وهذا واضح لا خفاء فيه معروف في جميع الأقطار، لأنّ رجال الدين أكثر انغماساً في الترف من الأمراء والملوك.[1]

أثار الحال الذي وصلت إليه الكنيسة ردود فعل من بعض رجال الدين ومن أمراء ورجال نخبة، وشنّ هؤلاء حملة على البابوات، وعصا كثيرون أوامرهم.

على أنّ البابوات ظلوا رغم هذا التمرد والعصيان يؤكدون سلطانهم الاستبدادي على ملوك الأرض. وحدث حوالي عام ١٣٢٤ أن كتب إجستينو ترينفو، المشمول برعاية يوحنا الثاني، عشرين رسالة في الدفاع عن رجال الدين وردّاً على الهجمات الموجهة ضد البابوية، حيث قال: "إنّ سلطان البابا من سلطان الله وهو نائبه في الأرض، وأنّ طاعته واجبة، ومن حق مجلس الكنيسة العام أن ينزله عن عرشه إذا ثبت كفره وإلحاده، فإذا لم يرتكب هذا فمهما يكن ذنبه فإنّ سلطانه لا يعلو عليه إلاّ سلطان الله وحده، وهو أعلى من سلطان جميع ملوك الأرض. ومن حقه أن يخلع الملوك والأباطرة إذا شاء، وإن عارض في ذلك رعاياهم أو منتخبوهم، ومن

---

١ المصدر نفسه، ص١٩.

حقه أن يلغي قرارات الحكام الدنيويين وأن لا يعبأ بدساتير الدول. وكل ما يصدره الأمراء من قرارات تظل غير ذات أثر إلاّ إذا وافق البابا عليها. والبابا أعلى مقاماً من الملائكة، وهو خليق بأن يعظّم كما تعظّم العذراء ويعظم القديسون.[1]

هـ- مقدمات الإصلاح الديني والانشقاق الثاني الكبير

شهدت العقود اللاحقة تواصل النزاع بين البابوات وملوك وأمراء أوروبا على السلطة ولمن تؤول الأمور في القارة. وضاعف من حدة هذه الصراعات تبلور الدولة القومية التي تضع في أولوياتها الهيمنة على كل مقاليد البلاد، وقبل كل شيء توحيد المقاطعات تحت سلطة سياسية وإقامة جيوش وطنية. هذا الصعود للدولة القومية لعب دوراً كبيراً في تأجيج الانقسامات في الكنيسة بدءاً من القرن الخامس عشر. فقد عززت هذه الدولة الصراعات في الكنيسة، وأمكن لحكامها تجنيد قسم من رجال الدين مقابل سلطة البابا، "وأضحت الكنيسة المنقسمة على نفسها سلاحاً في أيدي المعسكرين المتنازعين وضحيةً لهما. ونادى نصف العالم المسيحي بأنّ النصف الآخر ملحد كافر مجدّف في حق الله، محروم من حظيرة الدين. وادّعى كل جانب أنّ المراسم الدينية التي يقوم بها قساوسة الجانب الآخر المعارض له لا نفع فيها ولا قيمة لها، وأنّ الأطفال الذين يعمّدهم هذا الجانب أو ذاك، والتوبة التي تتم على أيديهم، والموتى الذين يفضون إليهم باعترافاتهم، كل هؤلاء يبقون مذنبين آثمين، مآلهم الجحيم أو المطهر على أقل تقدير"[2].

ترافقت هذه الانقسامات مع حركة فِكرية وفلسفية تعارض المقولة السائدة بأنّ الكنيسة هي رجال الدين، بالقول إنها جماعة المؤمنين "وأنّ الكل هو صاحب السلطان الأعلى على كل جزء من أجزائه، وأنّ من حق هذا الكل أن يعهد بسلطانه إلى مجلس أعلى مؤلف من جميع أساقفة الكنيسة ورؤساء أديرتها، وأنّ من حق المجلس المؤلف على هذا النحو أن يختار البابا ويزجره، ويعاقبه ويخلعه... إنّ المجلس العام

١ المصدر نفسه، ص٢٠.
٢ المصدر نفسه، ص٢٢.

يمثل حكمة العالم المسيحي مجتمعاً، فكيف يحق لرجل واحد، أيّاً كان شأنه، أن يضع عقله في منزلة أعلى من عقل العالم المسيحي كله؟... إنّ هذا المجلس يجب ألاّ يؤلَّف من رجال الدين وحدهم، بل يجب أن ينضم إليهم من غير رجال الدين من يختارهم الشعب"[١]. وفي العام ١٤١٥ جرت محاولة لإصلاح الكنيسة من خلال المجمع المقدس الذي انعقد في مدينة كنستانس وأصدر القرار الآتي:

> إنّ هذا المجمع المقدس المنعقد في كنستانس، بوصفه مجلساً عاماً، مجتمعاً اجتماعاً قانونياً يرفرف عليه الروح القدس كي يحمد الله ويقضي على الانقسام في الكنيسة ويعمل على جمع شملها وإصلاح شأنها في رؤسائها وأعضائها... يأمر ويعلن ويقرر ما يأتي: إنّ هذا المجلس المقدس يمثل الكنيسة المجاهدة، ويستمد سلطانه من المسيح مباشرةً، ومن ثم يجب على كل إنسان مهما كانت مرتبته ومنزلته، بما في ذلك البابا نفسه، أن يطيع هذا المجلس في كل ما له مساس بالدين كي يقضي على هذا الانقسام القائم وتصلح الكنيسة إصلاحاً عاماً في رأسها وأعضائها. وهو يعلن كذلك أنّ كل إنسان.. بما في ذلك البابا أيضاً، يأبى أن يطيع أوامر هذا المجلس المقدس وقوانينه وقراراته... التي تهدف إلى القضاء على الانقسام أو إلى إصلاح الكنيسة، يعرّض نفسه لطائلة العقاب الذي يتناسب مع جرمه... وسيلجأ المجلس، إذا لزم الأمر، إلى غير ذلك من أساليب العدالة.[٢]

رغم هذه المحاولات، إلاّ أنّ شيئاً لم يغير الأمور في سلوك البابوات ونهمهم للحصول على المال التي باتت صكوك الغفران تشكّل مصدراً مهماً لتمويل الخزانة البابوية. غير أنّ الفساد والرذائل لم تتوقف في البلاط البابوي، "فكان بولس الثاني يلبس تاجاً بابوياً تزيد قيمته عل قيمة قصر عظيم، وجعل سكتس الرابع ابن أخيه من أصحاب الملايين، وأقحم نفسه في ميدان السياسة، وحصل على المال اللازم لحروبه ببيع المناصب الدينية إلى من يؤدي فيها أكبر الأثمان"[٣]. هذا المسار الدنيوي الذي كانت البابوية

١ المصدر نفسه، ص٢٣.
٢ المصدر نفسه، ص٢٥.
٣ المصدر نفسه، ص٣٠.

تتمسك به كان يتسبب في تأجيج الحقد عليها وانتظار المناسبات للانقضاض عليها. هكذا "لم يعد في أوروبا حاكم يرى أنّ البابوية حكومة أخلاقية فوق الحكومات كلها، تؤلف من الأمم كلها دولة مسيحية واحدة، وذلك لأنّ البابوية نفسها، بعد أن صارت دولة دنيوية، قد اصطبغت بالصبغة القومية. وتقطعت أوصال أوروبا إلى أقسام صغيرة قومية لا تعترف بقانون أخلاقي منزل أو دولي"[١].

في هذه المرحلة من الصراعات المتفاقمة داخل الكنيسة، والسمعة السيئة التي كانت تتصف بها، كانت أوروبا تمر في مرحلة من النهوض الاقتصادي في مختلف قطاعاته، فتكدست الثروات لدى فئات واسعة من رجال الأعمال، واتسع الاقتصاد من الدائرة المحلية ليصبح اقتصاداً قومياً، وهو ما كان يتم على حساب نظام الإقطاع السائد في أوروبا. في هذا المناخ بدأ رجال الأعمال يحطّمون القيود التي كان يفرضها رجال الدين خصوصاً في ميدان الضرائب التي يجب أن تعود إلى الكنيسة، وانتشر "الربا" تبعاً للمصالح الاقتصادية، ولم يعد أحد يلتفت إلى تحريم الكنيسة له. كل ذلك كان يترافق مع تحرر الملوك والأمراء من سيطرة الكنيسة، فمنعوها من تدخل رجال الدين في شؤون الاقتصاد والقضاء وتعيين الموظفين. يجري ذلك وسط مناخ فلسفي يريد التحرر من سلطان الدين ورجاله لصالح العقل ومبادئه، وانتشرت فلسفة زمنية تجهر بالتشكيك في قيادات الكنيسة، لعل أبرزها ما عبر عنه ميكيافللي حين قال:

> لو أنّ الدين المسيحي قد احتفظ به كما صدر عن مؤسسة لكانت دول العالم المسيحي أكثر اتحاداً وأعظم سعادةً مما هي الآن، وليس أدلّ على ضعفها من أنّ أقرب الناس إلى الكنيسة الرومانية، التي هي صاحبة السلطة العليا في هذا الدين، هم أقل الناس تديّناً. وإنّ من ينعم النظر في المبادئ التي يقوم عليها الدين، ويرى ما بين هذه المبادئ وبين شعائرها الحاضرة وعباداتها من فرق كبير، لحكم من فوره بأنّ انهيارها أو يوم القصاص منها لآتٍ عن قريب.[٢]

١ المصدر نفسه، ص٣١.
٢ المصدر نفسه، ص٣٧–٣٨.

انعكس الفساد الذي ضرب الكنيسة على الإيمان نفسه، فقد اقترنت مظاهر هذا الفساد بصعود الفكر الفلسفي وتغليب العقلانية، مما عزز انتشار الإلحاد في أوروبا. لقد "شكا أحد اساقفة لندن عام ١٥١٥ من أنّ الناس يميلون إلى الإلحاد ميلاً بلغ من سوء العاقبة والانحطاط حدّاً جعلهم... ينددون بكل رجل من رجال الدين. وها هو أراسموس نفسه يقول إنّ لقب قس أو كاهن أو راهب أصبح من أشد الإهانات"[١]. وبالنظر إلى فشل محاولات الإصلاح من قبل بعض رجال الكنيسة، بسبب معارضة كثيرين التخلي عن حياة البذخ والفسق التي كان قسم واسع منهم يعيشها، ارتفعت صيحات في أوروبا تدعو إلى إصلاح جذري بعدما باتت الأمور لا تطاق. فقد "أثار التنديد بمعايب الكنيسة والتشنيع عليها من أعدائها ومحبيها على السواء ثائرة المدارس واضطربت لها المنابر وفاضت به كتب الأدب، وأخذ يزداد يوماً بعد يوم وعاماً بعد عام، ويستقر في ذاكرة الناس ويستثير غضبهم، حتى قضى على ما كان للكنيسة في قلوب الناس من احترام، وما كان باقياً من تقاليد. واكتسحت أوروبا ثورة دينية عارمة كانت أوسع مدى وأعمل أثراً من جميع الانقلابات السياسية التي حدثت في أيامنا الحاضرة"[٢]. هكذا كانت الأرض، اقتصادياً وسياسياً ودينياً، قد تهيّأت لاستقبال الإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر، والذي أدى إلى ولادة كنيسة مسيحية سيكون لها دور كبير في مجمل التطورات السياسية والاقتصادية، ناهيك بالدينية، في مجمل القارة الأوروبية في تلك المرحلة، ولاحقاً في معظم أماكن تواجد المسيحية في العالم.

٢- في الإسلام

ظللت السياسة وصراعاتها مجمل التاريخ الإسلامي منذ الدعوة الإسلامية حتى الزمن الراهن. فقد انطلقت الدعوة الإسلامية على يد النبي محمد من الجزيرة العربية التي ينتظم اجتماعها البنى القبلية والعشائرية والطائفية من خلال وجود المسيحية واليهودية فيها. وكان على الرسول نشر دعوته في واقع متناقض في صراعاته الاقتصادية

١ المصدر نفسه، ص٥٣.
٢ المصدر نفسه، ص٥٤-٥٥.

والسياسية حول السلطة والهيمنة، فانجدلت الدعوة الدينية الإسلامية بالسعي إلى تجاوز الصراعات القبلية وتطويعها من قبل الرسول تحت جناح الدين الإسلامي. ولم ينجُ نشر الدعوة في داخل موطنها من الحروب المحلية التي اضطر النبي إلى خوضها ضد ما يسمى بالكفار أو المناهضين للدعوة. ورغم أن الرسول قد نجح إلى حدٍّ كبير في توحيد القبائل وتجاوزها لصراعاتها، إلاّ أنّ غيابه أعاد فتح ملف الصراع على مصراعيه وبشكل أشد قسوةً، بما أظهر أنّ الوحدة الدينية التي سعى الرسول إلى تسييدها على حساب القبائل قد بانت هشاشتها، بل وأشارت إلى استحالة أن يكون الدين عنصر توحيد من دون استخدام القوة لفرضه. لذا اندلع الصراع في المجال الإسلامي، وفي موطن نشأته، منذ الساعات الاولى لوفاة الرسول، وتواصل بعده. ويمكن تعيين أربعة مظاهر لهذا الصراع السياسي بامتياز، والمطعّم لاحقاً بالدين لإكسابه بعداً مقدساً يزيد من حدة عنفه ووحشيته، وهذه المظاهر هي: الصراع على الخلافة وتطور مفاهيم هذا الصراع في الزمن اللاحق، ثم الصراع على جمع المصاحف وتكريس مصحف واحد، والصراع على الحديث النبوي بين الطوائف التي تكونت لاحقاً ورفض كلٍ طائفة أحاديث الأخرى، وأخيراً الصراع على الموقف من الصحابة وكيفية النظر إليهم على يد الطوائف المتكوّنة. لا شك أنّ هناك عناصر أخرى متعددة يمكن إدراجها في كينونة الصراع السياسي في الإسلام، لكنّ اختيار هذه العناصر بالتحديد يعود إلى كونها عناصر قديمة – راهنة – مستقبلية، تمسك بتلابيب مجتمعاتنا العربية، وتتحكم بتطوره عبر شده إلى الماضي السحيق والإصرار على الإقامة فيه ومنع هذه المجتمعات من التقدم نحو الحداثة. والأخطر أنّ هذه العناصر لا تزال يومياً تحقن الطوائف والمذاهب الإسلامية بشحنات هائلة من الحقد والكراهية ورمي بعضها البعض بالتخوين والكفر والهرطقة، مما يجعل قانون التناحر هو القانون الذي يحكم هذه المجتمعات، وهو تناحر لا يكتفي بسلمية الصراع بل ينفجر بين آن وآخر حروباً أهلية تتنقل بين بلد وبلد من دون أن يردعها رادع.

أ– الصراع على الخلافة

خلافاً لما يدّعيه منظّرو التيارات الإسلامية في كل المذاهب والطوائف من أنّ الإسلام

دين ودولة، وأنّ السياسة مقوّم جوهري في الدعوة الإسلامية، فإنّ النصوص المقدسة عند المسلمين، من القرآن إلى الأحاديث النبوية، تشير إلى أنّ الإسلام لم يكن يعتبر الخلافة أصلاً من أصول الدين، ولم يتحدث القرآن عن السياسة أو يعطي آراء في تدبيرها، وهو أمر يمكن تفسيره بكون الإسلام كان يعطي الأولوية للدين بمعناه الروحي والأخلاقي والإنساني. كان النبي في الأصل قائداً روحياً ومبشراً بقيم الدين الجديد. وخلال مسار الدعوة، وبحكم العنف الذي واجهته في الجزيرة العربية من قبائل وطوائف أخرى، اضطر الرسول لأن يضيف إلى مهمته الروحية المهمة العسكرية. ولأنه يطرح دعوته في مجتمع يحمل ثقافة وتقاليد وعادات القبائل، والتي كان بعضها متناقضاً مع مفاهيم الدعوة الجديدة، اضطر النبي أن يكون قائداً سياسياً وإدارياً لتدبير الحال والإجابة على القضايا الملحة والجديدة التي كانت تواجه مجتمعه. بل إن كتب التاريخ كانت تشدد على أنّ الرسول كان يجهد كثيراً لمنع إعطاء اجتهادات في شؤون الناس، بل كان تشديده دوماً على "إنكم أدرى بشؤون دنياكم"، بما يعني إحالة الشؤون المتصلة بالسياسة وتدبيرها إلى أولياء الأمر، مقابل تركيزه على الأمور الروحية. في أي حال، إنّ معظم القرآن تركز سوره وآياته على هذا الجانب الروحي والديني، على حساب عدد قليل من الآيات التي تطال شؤون الحياة الاجتماعية. كما أنّ كتب التاريخ تؤكد أن لا القرآن ولا النبي كانا معنيين بموضع الخلافة للرسول وعلى من تقع أو من يستحقها. في خطبة الوداع "حدّد النبي الأهداف التي حملتها رسالته، والمبادئ التي عمد إلى نشرها خلال ثلاثة وعشرين عاماً أمضاها في مكة والمدينة... لا يتطرق الرسول في نصه الأخير إلى مسألة الحكم والإدارة، إذ أنه على الرغم من الاستهلال المعبر لخطبته "لعلّي لا ألقاكم بعد عامي هذا"، تتركز الأفكار الرئيسية نحو محو وإزالة صراعات المرحلة الجاهلية، وأداء الأمانات، وإلغاء الربا، وحرمة الدماء والأموال..."[1]. لذا فأي بحث في موضوع الخلافة يجب أن ينحّي جانباً العامل الديني، لصالح إبراز الجانب السياسي بوصفه صراعاً على السلطة. في كل حال، هذا الصراع على السلطة هو المفتاح الذي يُقرأ التاريخ الإسلامي من خلاله، وفي ضوئه

١ زهير هواري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص٨٠.

أيضاً تُقرأ الانقسامات التي عصفت بالمجتمعات الإسلامية، قديماً وحديثاً.

بين الأنصار والمهاجرين

تُجمع كتب التاريخ على أنّ اجتماع السقيفة قد انعقد في اليوم الذي توفي فيه الرسول، وقبل أن يتحدد موعد دفنه. "كان الأنصار هم الذين سارعوا إلى الإجتماع أولاً، وكان في نيتهم أن يولّوا سعد بن عبادة أمر المسلمين بعد النبي. واستندوا في ذلك إلى سابقتهم في الدين وما نتج عنها من فضائل لم تتوفر لأية قبيلة عربية، وعززوا موقفهم بالإشارة إلى أنّ النبي استمر زمناً يدعو (قومه) إلى الإيمان بإله واحد، ولم يؤمن منهم إلاّ عدد ضئيل لم يكونوا قادرين على الدفاع عنه أو تعزيز الدين الجديد، وهذا ما خصّ به الأنصار. فبقوة الأنصار دانت العرب للإسلام، وهو أمر دفع سعد بن عبادة إلى أن يخاطبهم بقوله: استبدّوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس. وحين تساءل بعض الأنصار عما يفعلون إذا رفض المهاجرون مقالتهم هذه، اقترحت طائفة أن تقول لهم: منا أمير ومنكم أمير، ولن نرضى بغير هذا الحل"[1]. مقابل موقف الأنصار (منهم قبائل الأوس والخزرج) هذا، رأى المهاجرون أنّ لهم الحق بالخلافة استناداً إلى كونهم أهل النبي وأبناء قبيلته وأصحابه، وقد ضحّوا بأنفسهم من أجل الرسالة وهاجروا مع الرسول. لم يخلُ الموقف من نزاع مع الأنصار الذين أصرّوا على موقفهم، ووصل الجدل إلى حافة الاقتتال، وقد حسم الموقف عمر بن الخطاب تحت هول التهديد بالقوة للأنصار حين قال: "والله لا ترضى العرب أن يؤمّروكم ونبيها من غيركم، لكنّ العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم وولّي أمورهم منهم"[2]، وهو كلام أتى يعطف على كلام لأبي بكر نقلاً عمّا سمعه من الرسول: "الأئمة من قريش". لم يكن موقف المهاجرين معزولاً عن نظرة تحمل الكثير من العصبية القبلية لقريش ضد الأنصار الذين كانوا ينتمون إلى قبائل أخرى أقل موقعاً اجتماعياً من قريش، كما لم تخلُ من موقف عنصري ضد غير العرب من المسلمين، رغم أنّ الدين كان يشدد على

١ عواطف العربي شنقارو: **فتنة السلطة، الصراع ودوره في نشأة بعض غلاة الفرق الإسلامية**، دار الكتاب الجديد، بيروت ٢٠٠١، ص٣٣.

٢ المصدر نفسه، ص٣٤.

المساواة بين المسلمين حيث "لا فرق بين عربي أو أعجمي إلاّ بالتقوى". هكذا، ومنذ اليوم الأول للوفاة، جرت تنحية الجانب الديني، سواء المتعلق بالمساواة بين المسلمين، أو في اتّباع الشورى، لصالح الهيمنة القبلية، بما يجزم بالقول إنّ الصراع على من يخلف النبي كان صراعاً سياسياً على السلطة والزعامة بين القبائل العربية وغير العربية، وهو صراع تزعمته قريش سعياً إلى فرض هيبتها وسلطتها على سائر القبائل. وامتد الصراع ليدور بين قبائل قريش نفسها، أي بين الهاشميين والصحابة. لقد حسم الصراع لصالح تولية أبي بكر الخلافة، فألقى خطبةً في السقيفة شدد فيها على الدور الذي لعبه المهاجرون وأعلن صراحةً: "إنهم أصحاب الحق في تولّي الأمور بعد الرسول لأنهم المهاجرون الأوائل، وهم الذين تحمّلوا العذاب وصبروا معه على شدة الأذى وبالتالي من حقهم وحدهم تولي الأمور"[1].

هذا الموقف القرشي الحازم كان يرسل رسالة إلى الأنصار من أنّ "إصرارهم على موقفهم لن يؤدي إلاّ إلى خسارة مدينتهم دور العاصمة والجامعة والقائدة للتحالف القبلي العريض الذي أرساه الرسول، دون أن يمنحهم الإمارة، التي تتطلب شروطاً توافقية واسعة تتعدى الاعتبارات المحلية. أي إنّ ما أراده كل من عمر وأبي بكر هو تكرار تجربة مكة في المدينة وإنما على نسق إسلامي، باعتبار أنّ قريش هي أول الناس إسلاماً، وقد تعوّد العرب أن يدينوا لها سياسياً وعقائدياً، إذ إنّ الإيلاف في دلالاته الفعلية يتعدى الجانب الاقتصادي إلى الفكري والاجتماعي، ويعبّر عن دالة قريش على القبائل، خلافاً لقبيلتي الأوس والخزرج اللتين تطرحان الإمارة أو المناصفة على غير مؤهلات. الأمر الثاني المهم هو الصيغة التي ردّ بها أبو بكر على طرح الحباب "منا أمير ومنكم أمير"، إذ من شأن وجود إمارتين أن يقود إلى إعلان شق الوحدة الإسلامية من خلال الاعتبارات المناطقية – المحلية"[2].

أحقّية آل البيت

لم يقتصر الصراع على الخلافة، ومعه على السلطة، على التنازع بين الأنصار

١ المصدر نفسه، ص٣٦.

٢ زهير هواري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، مصدر سابق، ص٩٥.

والمهاجرين، بل اندلع الصراع داخل قبيلة قريش نفسها، وبالتحديد مع رفض علي بن أبي طالب الاعتراف بخلافة أبي بكر، واعتبار أنه هو الأحقّ بالخلافة بالنظر إلى أنه أقرب الناس عائلياً إلى الرسول. "عندما حدثت البيعة لأبي بكر في السقيفة، رفض علي أن يبايع، ورأى نفسه أحقّ بها، وقد أيّده في ذلك آل البيت جميعاً. إلى أن جاءه أبو عبيدة بن الجراح وأقنعه بالمبايعة بعد أن حمل رسالةً من أبي بكر الصديق وزاد عليها عمر بعضاً من آرائه واقتراحاته، محاولين أن يقنعوه بما حدث في السقيفة، ويشرحون له كيف تطورت الأمور حتى كادت أن تعصف بوحدة الأمة، فكان لا بدّ من حل حاسم وفوري، فجاءت مبايعة أبي بكر من أجل وحدة الأمة من الانشقاق"[1]. هذه الرواية تجمع عليها كتب التاريخ، وتضيف أنّ علياً كان يتمتع بدعم نخبة من الصحابة التي كانت مقربة من الرسول من أمثال سلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وغيرهم، ممن كانوا يتمتعون بنفوذ في الإسلام.

لم يتم التسليم ببساطة لأبي بكر، فقد قادت فاطمة، ابنة الرسول وزوجة علي بن أبي طالب، معركة الدفاع عن حقّ عليٍّ في الخلافة، وبقيت متصلبةً في موقفها حتى وفاتها بعد ستة أشهر من وفاة الرسول، حيث يقال إنّ أحداً من بني هاشم لم يبايع أبا بكر حتى بايعه علي، وهو أمر حصل بعد ستة أشهر من الولاية وبعد وفاة فاطمة. "مارس أبو بكر ضغوطاً مضادة لمعارضتها والبيت الهاشمي، إلاّ أنّ هذه الضغوط لم يكتب لها النجاح. وبلغ الموقف بينها وبين أبي بكر أنها قاطعته ورفضت أن تكلمه حتى ماتت"[2]. لم يخلُ هذا النزاع من شيء من العنف، من قبيل ما يروى عن "محاولة إحراق بيت علي وفاطمة وتهديد الأخيرة بكشف شعرها وخروج علي شاهراً السيف مدافعاً عن نفسه"[3].

يمكن الذهاب إلى استنتاجات، في وصف الصراع على الخلافة سواء بين الأنصار والمهاجرين، أو بين قريش نفسها بالقول: "إنّ الشكل القبلي كان واضحاً في البيعة، فعندما تتحدث المصادر عن بني عبد مناف فإنما تتحدث عن بني أمية أو بني هاشم، وتتحدث عن التشكيلة القبلية ودورها في الاختيار. لذا فإنّ علياً لم يمثل نفسه

١ شنقارو، **فتنة السلطة**، مصدر سابق، ص٣٨.
٢ هواري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، مصدر سابق، ص١٠٣.
٣ المصدر نفسه، ص١٠٤.

وكذلك عثمان أو الآخرين. أي أنّ هؤلاء السابقين والمجاهدين في سبيل الإسلام كانوا في الوقت عينه ممثلي العشيرة وليسوا مجرد صحابة، فقد تابع كل بطن شخصيته الإسلامية في موقفها من مسألة البيعة، أو أنّ الشخصية تابعت موقف البطن في طموحه إلى الوصول إلى الموقع الأول... إنّ التجاوز الفكري الإسلامي للقبيلة من خلال التركيز على الأمة كان نظرياً، لكنه في الوقت عينه كان متناقضاً مع فكرة القائد القبلي المحدود الصلاحية بالفرع، لذا فإنّ التنافس كان بين سابقين في الإسلام من أوزان أبي بكر وعلي وسعد بن عبادة. ثم هناك التراتبية في الموقع القبلي. فمثلاً، إنّ أبا بكر من بني تميم بن مرة، أي أنّ انتسابه القبلي لا يدخله في الموقع القيادي القرشي تماماً. من هنا كان أبو بكر يضيف وزنه الإسلامي المتقدم إلى موقعه القبلي"[١].

وجهة نظر بعض الفرق

قبل أن يُحسم الصراع على الخلافة في عهد الأمويين وإطلاق صفة "ممثل الله" على الخليفة، استمرت المنازعات بين القبائل الإسلامية طيلة عهود الخلفاء، ولعل أبلغ تعبير عن هذه الخلافات هو مقتل ثلاثة من الخلفاء الراشدين. وقد ترافقت الصراعات على السلطة مع بروز نظريات حول الحكم الذي يجب أن يسود، وما هي القوى التي تستحقه. كانت "فرقة الخوارج" أبرز الفرق التي ذهبت مبكراً في الاعتراض على ما آل إليه حال المسلمين من نزاعات على السلطة، وكانت مناسبة التحكيم في الصراع بين علي ومعاوية من أهم العوامل في بلورة فكرها السياسي. فقد كانت "حادثة التحكيم مناسبة عسكرية سياسية كشفت عن وجه من وجوه التصدع الاجتماعي والثقافي في الهيكل السياسي الجديد ذي السلطة المركزية وهو الدولة الإسلامية الناشئة. لقد نظمت تجربة عمر هذا الهيكل تبعاً لتمثل معين 'للنص' وجد أصداء عميقة في وعي الفئات الطامحة إلى التغيير الاجتماعي... لم تنجح تجربة عثمان في إيجاد صيغ التآلف بين هذه القوى في الهيكل الجديد، وذلك عندما سقطت في طابع قبلي قديم لم يعد يتماشى ومركزية السلطة، ولا يمكنه أن يستمر إلاّ بإيجاد الأجهزة القمعية بمختلف أشكالها. لذلك أثارت هذه التجربة الوحدات القبلية القوية التي تم تهميشها بقدر

١ المصدر نفسه، ص١٠٦.

ما خيبت آمال الفئات المتشبثة بالتغيير الذي تعد به الدعوة حسب فهمها لها. وقد خلقت هذه البنية ثلاثة أطراف متصارعة يتعذر الجمع بينها من جديد في ظل هيكل سياسي واحد: الطرف الأول هو من يحتكر السلطة في الحاضر، والطرف الثاني هو المنافسون الذين يسعون بدورهم إلى احتكار السلطة، والطرف الثالث هو من يطالب بتطبيق المبادئ العادلة للدعوة من الفئات المهمشة"[١]. لعلّ أول اعتراض من الخوارج عل الوضع القائم تمثل في كون الخليفة لا يجب بالضرورة أن يكون من قبيلة قريش، وكذلك معاملة الناس بالعدل والمساواة بعيداً عن أصولهم العرقية والاجتماعية.

بالنظر إلى الصراع الذي خاضه الخوارج ضد السلطات القائمة، وما نجم عنه من اضطهاد لهم، اضطروا لخوض حروب في أكثر من مكان، وكان عليهم بلورة أسس نظرية لصراعهم. قالوا بالفصل بين الأصول الدينية الواجب اتباعها من قبل المسلمين وبين الفروع التي يمكن الاستغناء عنها. وأكّدوا في خطابهم على "إبعاد المبررات الإلهية من المجال السياسي وحصره في العمل البشري وفي المعطيات التاريخية المصاحبة... ويؤدي إبعاد التبرير الإلهي عن مجال ممارسة السلطة إلى جعلها من المسائل القابلة للنظر وللرفض أوالقبول، أي فسح المجال أمام إمكانية تغييرها إن خالفت التوقعات. بينما يؤدي تأسيسها على المبررات الإلهية إلى إغلاق المجال أمام مراجعة المحكمين لها ولاختياراتها بالانطلاق من ممارستها"[٢]. انطلاقاً من وجهة النظر هذه، ذهب الخوارج إلى التأكيد على الحضور المركزي لرأي المحكومين في الإمام وسلطته وسياسته، مما يعني إعطاء موقع للشعب في العملية السياسية، تأييداً أو رفضاً، كما يعطي المشروعية للخروج على طاعة الحاكم. لكنّ فكر الخوارج هذا، الذي تبلور لاحقاً، كان قد انطلق من جملة مقولات بدأت من مقالة "لا حكم إلاّ لله، وتقسيم أرض الإسلام إلى دار إسلام وهجرة ودار كفر وحرب، وربطهم صحة الإيمان بالانضمام اليهم ومشاركتهم قتال خصومهم بعد استعراضهم وسؤالهم عن عقيدتهم السياسية"[٣].

ذهبت فرقة "المرجئة" إلى رفض مقولات الخوارج التي تكفّر بعض الصحابة

---

١ ناجية بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، مصدر سابق، ص٧٩-٨٠.

٢ المصدر نفسه، ص١٥١.

٣ محمد أبو هلال، **إسلام المتكلمين**، مصدر سابق، ص٤٢.

وتبيح قتالهم، "فعدوا جميع المسلمين مؤمنين وإن ارتكبوا الكبائر، وأرجأوا تقرير مصيرهم الأخروي إلى الله، ومالوا إلى اتخاذ موقف مسالم من الدولة أياً كانت سياستها، وإلى التعامل بتسامح مع المخالفين أيا كانت مقالاتهم. ولم يميزوا في الحكم بين السلوك الواضح والسلوك الملتبس إذا لم يعاينوه بأنفسهم، فأرجأوا الكل إلى الله لأنّ الحكم على مصير العباد من اختصاص الله وحده"[1]. وقالت المرجئة بالمساواة بين المؤمنين، وإلى المساواة أيضاً بين العرب والموالي. وكان للمرجئة رأي في الإمامة ومن يستحقها، "فالإمامة يستحقها كل من قام بها إذا كان عالماً بالكتاب والسنّة، وأنه لا تثبت الإمامة إلا بإجماع الأمة كلها. ومن المبادئ التي يؤمن بها المرجئة عدم تكفير أحد من المتأوّلين وهم لا يكفّرون إلا من أجمعت الأمة على تكفيره"[2].

من الفرق التي كانت لها آراؤها السياسية "فرقة المعتزلة"، التي ساهم في ظهورها الصراعات السياسية المندلعة، وكذلك النزاعات الدينية المنجدلة بالعوامل الاجتماعية والأخلاقية. لم يكن وارداً عند المعتزلة "التفريق بين ما هو ديني وغير ديني في مرحلة النشوء والتأسيس، وكانوا عندما يدلون برأي في السياسة أو يقفون موقفاً عملياً من الحكام، يفعلون ذلك على أساس أنهم يتصرفون تصرفاً دينياً، تماماً كما لو كانوا يبحثون قضية عقائدية أو مسألة فقهية تعبدية"[3]. وكان من أهم المبادئ السياسية للمعتزلة الخروج على الإمام إذا ما تمادى في ظلمه ولم يقبل النصيحة. كما تشير كتب التاريخ إلى محاربة زعماء المعتزلة للحركة الشعوبية المضادة للإسلام والعرب، ودعوا إلى تحقيق الوحدة بين الشعوب الإسلامية في إطار المساواة وبعيداً عن التمييز العرقي.

نظرية الخلافة في عهدَي الأمويين والعباسيين

تبدلت أمور كثيرة خلال الصراع الذي دار في عهد الخلفاء الراشدين وقبل أن تُحسم الأمور لصالح الأمويين. ابتداءً من العهد الأموي سيصبح للخلافة منطق جديد ونظام

١ المصدر نفسه، ص٤٦.
٢ شنقارو، **فتنة السلطة**، مصدر سابق، ص٣٠٩.
٣ المصدر نفسه، ص٣٢٦.

مختلف عما كان مفترضاً، يظلله فكر سياسي أعطى مشروعية للجديد في نظرية الخلافة. وتوارى إلى الخلف كلياً ما عُرف باختيار الخليفة استناداً إلى مبدأ الشورى، وتحوّل الحكم ملكياً وراثياً، وسادت نظرية الخليفة بوصفه "ظل الله على الأرض"، وأبعد من ذلك ما ورد على لسان معاوية: "فالأرض لله وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي وما تركته للناس فبالفضل مني"، بكل ما يعنيه ذلك من سلطة مطلقة لا يمكن بموجبها محاسبة الخليفة من قبل البشر، لأنه مسؤول مباشرةً أمام الله، وهو ما يذكر بما درج عليه البابوات في المسيحية قبل الإصلاح الديني ومرحلة الأنوار في أوروبا.

نجح الأمويون منذ معاوية في استخدام الدين في السياسة وتوظيف نصوصه إلى أبعد حد. "في الكلمات التي رددها معاوية أولويات لمذهب الجبر لمناسبة الحديث عن قريش والأئمة. هنا تدخل إرادة الله، التي فعلت فعلها في الجاهلية والإسلام، وموقع الأئمة بما هم خلاصة لاختيار إلهي للملك من خلالهم... إذن ما هو مقدس ومقرر في الأمر، لذلك كان جنوحهم نحو مذهب الجبر في الخلافة والاعتماد عليه لإثبات حقهم فيه، واستندوا إليه لتسويغ سيطرتهم، فأذاعوا أنّ الله قلّدهم الخلافة وأعطاهم الملك، وأنهم يسوسون الناس بقضائه وقدره ويعملون بإذنه وأمره، وأضفوا على خلافتهم مسحةً من الجلالة، وخلعوا على شخصياتهم ألواناً من الألقاب الدينية، وجدّوا في نشر نظريتهم والتبشير بها، ونشطوا في شرحها والدعوة إليها، ووظفوا الشعراء في الترويج لها، معلنين بلسان هؤلاء أنهم نخبة العرب نسباً وخلفاً وصفوة المسلمين ورعاً وتقى"[١].

جرت الإطاحة بحكم الأمويين على يد العباسيين بعد سلسلة من الحروب والنزاعات. ويرى مؤرخون إلى الثورة العباسية بوصفها "ثورة مركبة، بمعنى أنها كانت تضم كل أشكال المعارضات التي انضوت في عملية إسقاط الدولة الأموية"[٢]. لكنّ الثورة العباسية لم تلغِ ما شرّعه الأمويون من طبيعة السلطة وموقع الخلافة ومنطق الوراثة بل، على العكس، بنت عليها وكرّستها بوصفها من ثوابت الحكم الإسلامي، وأضفت عليها المشروعية الدينية ووظفت "مؤرّخين ومؤدلجين" لتثبيتها. وعلى هذا

١ هواري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، مصدر سابق، ص٢٥٤.

٢ المصدر نفسه، ص٥٣٧.

السياق سار الحكم الإسلامي على امتداد تاريخه، بعد تفكّك الدولة العباسية، فلم يشذ طرف عن هذا المسلك، وصولاً إلى الدولة العثمانية التي وطّد سلاطينها من هذا المفهوم للسلطة، خصوصاً مقولة أنّ السلطان هو الخليفة الممثل لله على الأرض. ولم تجرِ الإطاحة بهذا المفهوم بشكل أساسي إلاّ في مطلع القرن العشرين في تركيا على يد مصطفى كمال الذي ألغى نظام الخلافة واعتمد النظام الجمهوري في تركيا. لم تلغَ مفاعيل هذا النوع من السلطة، فهو ما زال معتمداً في بعض الأقطار العربية حتى اليوم، وإن يكن بصورة "مشذّبة" بما يماشي منطق العصر. لكن الحنين إلى العودة إلى نظام الخلافة يتصاعد اليوم مع صعود الإسلام السياسي ودعوته إلى استعادة الدولة الراشدية على سابق زمانها.

نظرية الخلافة عند الشيعة: الإمام

من المعروف أنّ علي بن أبي طالب كان من المعترضين والمناهضين لذهاب الخلافة إلى غيره، وهي نقطة ستظل في ذهن أتباعه مصنّفةً ضمن "المظلومية" التي أصابت أهل البيت، وظلّت تشكّل نقطة مركزية في تاريخ الصراع السني – الشيعي المتجدد دوماً. لكنّ أنصار علي، الذين باتوا يعرفون بالشيعة، لم يبقوا متمترسين أمام مسألة حقه في السلطة، بل طوروا نظرية في الخلافة التي يجب أن تؤول إلى الإمام المتحدّر من آل البيت، وأسبغوا عليها نظريات يختلط فيها الحق الديني بالنظريات الفلسفية الفارسية والهندية، وصولاً إلى الموقع السياسي. يشير محمد أبو هلال إلى تطور "الإمامية" عند الشيعة بالقول: "لم تكن الإمامة موضوعاً جديداً، فقد كانت مطروحة على بساط البحث منذ مقتل عثمان بن عفان. لكنّ الإمامية جعلوا منها أساس الاعتقاد والانتساب إلى الجماعة الحق وحولوها إلى نظرية يُقرأ التاريخ والمستقبل من خلالها، وأصبحت عندهم مولّدة لكل المسائل الكلامية والدينية الأخرى... أصبح التشيّع مبنياً على أساس رؤية سياسية تاريخية شاملة تطوّر في كنفها مفهوم الإمام المعصوم المالك للسلطات الدينية والسياسية والمعرفية، وغدا كل شيء موقوفاً على الإمامة من حيث هي قيمة عليا وموضوع اعتقاد"[1].

١ محمد أبو هلال، **إسلام المتكلمين**، مصدر سابق، ص١٨٣–١٨٤.

طوّر الشيعة نظريتهم في الإمامة، فالإمام هو القائد الديني والسياسي، بل تقع الإمامة في موقع الخلافة للنبوة، من هنا وجب أن يكون الإمام معصوماً من الذنوب وطاهراً من العيوب. ولم تخلُ نظرية الإمامة من الغلو الذي وقعت فيه فرق تنتسب إلى الشيعة، فالإمام بشر فوق البشر، قائد ويجمع المعرفة الكلية. وفي تساؤل الشيعة عن كيفية توصّل الأئمة إلى هذه المعرفة يقول الواقعيون منهم: "إنهم يقرأون الكتب المقدسة، التوراة والإنجيل، وحين لا يجدون جواباً يحلّون المسألة بأن يقترعوا لمعرفة ما هو صحيح. تجتمع أرواحهم كل ليلة جمعة مع النبي وأسلافه، هكذا قال فلاسفة الدين. إنهم يرثونها عن عوائلهم وهم يملكونها مثل بقية ميراث النبي: كتبه، أسلحته، عصاه، عمامته، معطفه، هكذا قال المشرعون. يستلمها الإمام من سلفه ساعة موته، أو أنها تتجدد من يوم إلى يوم. إنها ترجع إلى النبي الذي حصل عليها من الله عن طريق جبريل، ويمتلك علي علم آدم... وحين يبلغ الإمام سن اليفاعة يجعل الله عموداً من الضوء يتشكّل أمامه يتعرّف من خلاله على كل شيء على الأرض، خاصةً أفعال البشر... يمكن مقارنة الإمام هنا بنبي، لكن فقط لا يأتيه الوحي إنما تأتيه كلمات الملاك في النوم على نحو كما لو أنها رُسمت في قلبه أو خُدشت في أذنه"[١]. لم تنقطع الأسئلة في شأن الخلافة وطبيعتها منذ العهود الأولى لتكوّن الشيعة حتى اليوم، فهل تكون باختيار الأمة أم استناداً إلى نصٍّ إلهي؟ وهل يستمدّ الخليفة سلطته من الله أم من البشر، خصوصاً المؤمنين منهم؟ هذه الأسئلة دفعت الشهرستاني إلى القول: "ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلّ على الإمامة في كل زمان"[٢]. أما ابن خلدون فيقول في شأن الإمامة عند الشيعة: "إنّ الإمامة ليست من مصالح العامة بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر"[٣].

يدخل معظم الشيعة في فرقة الإمامية "الاثنا عشرية"، التي، في نظرتها إلى الخلافة، تذهب إلى "أنه يجب على الأمة الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ويسوسهم

١ جوزيف فان أس، **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، ترجمة سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨، ج٣، ص٣٩٦-٣٩٥.

٢ الشهرستاني، **الملل والنحل**، مصدر سابق، ج١، ص٢٤.

٣ شنقارو، **فتنة السلطة**، مصدر سابق، ص٢٢٨.

بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله... إنّ الإمامة من أجلّ الأمور بعد النبوة، والإمام هو أفضل من رعيته في جميع صفات الكمال والجلال، وأجمعت الشيعة على أنّ الإمام يجب أن يكون عالماً، وأدخل هذا في البناء المذهبي"[1]. وتضيف شنقارو: "وإذا كان الإمام له هذه المنزلة، فقد قرروا أن يكون معصوماً من الخطأ والنسيان والمعاصي، فهو طاهر مطهر لا تعلق به ريبة وقد أجمع على ذلك 'الإمامية' وصرّحت بذلك كتب 'الاثنا عشرية'"[2].

في القرن العشرين ستجد نظرية الخلافة – الإمامة عند الشيعة تطوراً انتقل بها من النظرية إلى التطبيق، وذلك على يد الإمام الخميني عشية اندلاع الثورة في إيران. فقد بلور الخميني الكثير من المعطيات العقائدية في الفكر الشيعي، فوظّف الطاقة العاطفية والانفعالية للتراث الشيعي والأساطير الشيعية في السيطرة على إيران والقبض على روح التشيّع بالذات. وطرح نموذجاً للحكم يرى بموجبه أنّ الله أرسل الإسلام من أجل أن يسود في الأرض، وأنّ علماء الدين هم الأعلم في شؤونه، مما يعني وجوب سيطرتهم على السلطة إذا ما أريد لأمر الله أن يوضع موضع التطبيق، فنجمت عن ذلك نظرية "ولاية الفقيه". كما نسج الخميني أساطير وصلت به إلى الزعم بأنّ الثورة الإيرانية حدث يساوي من حيث الأهمية لتاريخ الشيعة والتدين الشيعي واقعة كربلاء نفسها. لذلك يقول العارفون بالخميني إنه أضحى أواخر أيامه "متماهياً أشد التماهي مع الله".

ب– الصراع على المصاحف

في امتداد الصراع على السلطة بين القبائل العربية والفرق التي تكونت في سياق الدعوة الإسلامية والاجتهادات التي نشأت، شكّل الصراع على توحيد المصحف عنصراً مهماً في هذا الصراع، سواء داخل القوى التي كانت على رأس السلطة أم بين الانقسامين الكبيرين من السنة والشيعة. صحيح أنّ الطوائف والمذاهب الإسلامية اضطرت إلى الاتفاق على المصحف بصيغته النهائية كما وضع في عهد الخليفة عثمان بن عفان، إلاّ أنّ آثار هذا الجمع بالقوة وما تبعه من إتلاف لسائر المصاحف لم يبقَ من

١ المصدر نفسه، ص٢٣٩.
٢ المصدر نفسه، ص٢٤٠.

دون أثر سلبي على العلاقات بين المسلمين. كان التسليم بالمصحف العثماني "أهون الشرور" بالنسبة للقوى الإسلامية، نظراً إلى أنّ استمرار تعدده كان سيجرّ ويلات وحروباً طاحنة بين المسلمين.

تشير كتب التاريخ الإسلامي ومعها كتب التفاسير إلى وجود عدد كبير من المصاحف قبل أن يصبح مصحف عثمان هو الوحيد المعترف به. ويعدّد الباحث السوري نبيل فياض المصاحف باثني عشر مصحفاً من التي كانت قيد التداول بين المسلمين، فهي تتفاوت في نسبة اللقاء بينها، وتبتعد في أماكن متعددة إلى حدود التناقض. وكان صاحب كل مصحف يدّعي أن مصحفه هو الصحيح وقد دوّنه بعد سماع آياته على لسان الرسول. أما المصاحف التي أوردها نبيل فياض في دراسة بعنوان "فروقات المصاحف" فهي: مصحف ابن مسعود، مصحف أُبي بن كعب، مصحف علي بن أبي طالب، مصحف عبد الله بن عباس، مصحف أبي موسى الأشعري، مصحف حفصة بنت عمر، مصحف عبد الله بن الزبير، مصحف زيد بن ثابت، مصحف أنس بن مالك، مصحف عمر بن الخطاب، مصحف عبيد بن عمير، مصحف أم سلمة. وينتسب أصحاب المصاحف هذه إلى الرسول إما بالنسب العائلي أو بكونهم من الصحابة الملتصقين به والمساهمين بشدة في الدعوة إلى الإسلام، وهو ما يجعل أقوالهم ومصاحفهم غير بعيدة عن الحقيقة في صحة سور القرآن وآياته.

تتفاوت القراءات التاريخية حول الأسباب التي أدّت إلى توحيد القرآن في مصحفٍ واحد، والإصرار على منع التعدد في النص، رغم التعدد في القوى الإسلامية الموجودة، لكنها تبدو متقاربة في عدد من المعطيات. يقول نبيل فياض: "بدأت الفكرة مع عمر بن الخطاب بعد موقعة اليمامة وموت كثيرٍ من حفظة القرآن، الذين لا نعرف إن كانت ماتت معهم أيضاً سور لم يعرفها غيرهم. لكن ما هو السبب المباشر الذي أدّى بعثمان بن عفان إلى القيام بتحريره الرسمي للنص القرآني الذي عرف من ثم بمصحف عثمان؟ ولماذا أراد عثمان فرض نص بعينه على المسلمين؟"[١]. ويضيف فياض مشيراً إلى كيفية التعاطي مع القرآن قبل جمعه: "ومن مناقب عثمان بن عفان الكبار وحسناته العظيمة أنه جمع الناس على قراءة واحدة، وكتب المصحف على الفرضة الأخيرة التي درسها

١ نبيل فياض، "فروقات المصاحف، مصحف ابن مسعود"، موقع الأوان، ٢/٧/ ٢٠١٠، ص٧.

جبريل على رسول الله حتى آخر سني حياته. وكان سبب ذلك أنّ حذيفة بن اليمان كان في بعض الغزوات، وقد اجتمع فيها خلق من أهل الشام ممن يقرأ على قراءة المقداد بن الأسود وأبي الدرداء، وجماعة من أهل العراق، ممن يقرأ على قراءة عبد الله بن مسعود وأبي موسى، وجعل من لا يعلم يسوّغ أنّ القراءة على سبعة أحرف ويفضّل قراءته على قراءة غيره، وربما خطّأ الآخر أو كفره، فأدى ذلك إلى اختلاف شديد، وانتشار في الكلام السيئ بين الناس... وجمع عثمان القرآن وألّفه، وصيّر الطوال مع الطوال، والقصار مع القصار من السور، وكتب في جمع المصاحف من الآفاق حتى جُمعت، ثم سلقها بالماء الحار والخلّ، وقيل أحرقها، فلم يبق مصحف إلاّ فعل به ذلك خلا مصحف ابن مسعود"[1]. تتقاطع هذه الرواية مع ما أتى به نولدكه في كتاب **تاريخ القرآن** حيث يقول: "في الحملات ضد أرمينيا وأذربيجان تنازع المحاربون من العراق وسوريا حول الشكل الحقيقي للقرآن. فاعتبر أهل حمص النص الذي يعود إلى المقداد بن الأسود أفضل النصوص، أما الدمشقيون، وتالياً السوريون، فأعطوا نصّهم الأفضلية، واعتبر أهل الكوفة أنّ قراءة عبد الله بن مسعود هي القراءة المعيارية، فيما تمسّك أهل البصرة بنص أبي موسى. ولما وصل القائد العسكري الشهير أبو حذيفة، بعد انتهاء تلك الحملة إلى الكوفة، عبّر، أمام الحاكم سعيد بن العاص، عن سخطه على تلك الظروف التي تشكّل في رأيه تهديداً قوياً لمستقبل الإسلام، ووافقه كثيرون من أوساط النبلاء على ذلك، فيما أصرّ أتباع ابن مسعود بصلابة على سلطة معلمهم. ليس بعد هذا الوقت بكثير جاء حذيفة إلى المدينة ونقل ملاحظاته إلى الخليفة عثمان، وبعد أن جمع هذا أصحاب النبي القدماء اتّخذ القرار بالإجماع باتّباع رأي القائد العسكري. وعليه أقام الخليفة لجنةً مؤلفة من زيد بن ثابت من المدينة وثلاثة أشخاص مرموقين من قريش، هم عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث، وأوكلهم بإنجاز نسخ من قرآن حفصة. بعد الانتهاء من العمل استعادت حفصة ملكيتها، وتمّ إرسال النسخ إلى المقاطعات المختلفة، لتكون نسخاً معيارية، ثم أبيدت المجموعات الأقدم. كما يبدو، وافق الناس على هذه التدابير بمحض إرادتهم،

١ المصدر نفسه، ص٨.

أما الكوفيون، بقيادة ابن مسعود، فقاوموها"[1]. كما يروي البلاذري عن عثمان بن عفان قوله: "اختلف الناس في القراءة، فقال هذا قرآني خير من قرآنك، وقال هذا قرآني خير من قرآنك. وكان حذيفة أول من أنكر ذلك وأنهاه إليّ، فجمعت الناس على القراءة التي كتبت بين يدي رسول الله"[2].

ظلت نزعة هيمنة قريش على كل ما يتّصل بالدين الإسلامي حاضرة في كل شأن من الشؤون الأساسية، ومنها قضية جمع القرآن. كان الأمر صريحاً في هذا المجال من خلال توصية عثمان للجنة المشار إليها عندما أعطاها التعليمات التالية: "إذا اختلفتم في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنه إنما أُنزل بلسانهم"[3]. ويأتي ذلك لكون اللجنة الثلاثية المتشكلة هي في الأصل من قريش، وهم أفضل العارفين بلغتها ومفاصلها. وستكون لهذه القاعدة في التوحيد، المستندة إلى الأساس القرشي، مفاعيل لاحقاً في العلاقات بين القبائل في نزاعها مع الأرستقراطية القرشية. بالنظر إلى اعتماد هذ القاعدة من قبل عثمان "تداخل الميدان الفكري – الثقافي بالميدان السياسي الذي أرسته سقيفة بني ساعدة وما تمخض عنها من حصر الإمارة بالمهاجرين. ولعلّ هذا الوضع سيكون مثار اعتراض قبلي على هذا الامتياز الجديد لقريش إلى جانب الامتيازات الأخرى، لا سيما أنه ترافق مع استبعاد تأثر النص بموروثها اللغوي والكلامي. فقد أوصى عثمان الفريق الذي تولى المهمة في حال اختلافهم في شيء أن يكون النص بلسان قريش، وبعد إنجاز العمل أمر بإحراق ما سواه"[4].

حضر النزاع السنّي الشيعي في مسألة جمع القرآن، فذهب بعض غلاة الشيعة إلى القول بوجود تحريف وإسقاط لآيات وسور تتصل بالإمام علي وآل البيت، وقد أُسقطت عمداً من قبل عثمان بن عفان واللجنة المكلفة جمع القرآن، وهو حذف مورس بنيّة سيئة. فالشيعة "إذ لم يجدوا القداسة التي ينسبونها إلى علي وأسرته يعبّر عنها في أي موضع في القرآن، رموا أبا بكر وعثمان بتهمة تعديل هذه المواضع أو

١ تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر، دار نشر جورج المز، نيويورك، ٢٠٠٠، ص٢٧٩–٢٨٠.

٢ هواري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، مصدر سابق، ص ١٨٠.

٣ المصدر نفسه، ص٢٨٧؛ الفقرة منقولة عن ابن الأثير.

٤ المصدر نفسه، ص١٨٢.

حذفها، مهما كان عددها كبيراً. وهم يضيفون إلى ذلك أنّ كلّ المواضع التي فقدت بحسب التراث السنّي إنما كانت تتناول عليّاً. وقد حذفت الآيات التي يلام فيها الأنصار والمهاجرون على تصرفات معيبة قاموا بها. أما ذنب هؤلاء فكان أنهم لم يتفقوا لدى انتخاب الخليفة الأول على علي، وهذا يعني أنّ النبي اضطر إلى توبيخ أكثر أنصاره إخلاصاً بسبب تصرّف لم يحصل إلاّ من بعد وفاته وخارج دائرة نظر المعنيين"[1]. وإذا كانت الطائفة الشيعية تعترف اليوم بالقرآن كما جُمع على عهد عثمان، "لكنّ هذا، بحسب اعتقادهم، ليس إلاّ حلاً مؤقتاً إلى أن يحين زمن مملكة المهدي. فالقرآن الصحيح الخالي من التزوير هو في حيازة خلفاء علي السريين، وهم الأئمة الاثنا عشر الذين يخفونه، إلى حين يكشف عنه الأمام الأخير، وهو المهدي القائم"[2].

من القضايا الخلافية بين السنّة والشيعة تلك المتصلة بحذف "سورة النورين" من قبل عثمان، وهي السورة التي ترد فيها آيات صريحة تشير إلى موقع الإمام علي. ورغم أنّ مصادر شيعية لا تعترف بوجود هذه السورة، ويراها علماء أنها من اختراع الشيعة، إلاّ أنّ ذلك لا ينفي تمثّلها في الوجدان الشعبي، والدور الذي تلعبه في تأجيج مشاعر الكره والحقد بين الطائفتين. يورد نولدكه نص السورة ويظهر الآيات التي تشير إلى آل البيت: "وإنّ عليّاً لمن المتقين، وإنّا لنوفيه حقه يوم الدين، وما نحن عن ظلمه بغافلين، وكرّمناه على أهلك أجمعين، وإنه وذريته لصابرين، وإن عدوهم إمام المجرمين" (١٧-٢٢). وفي آية أخرى تقول السورة: "إنّ عليّاً قانتاً بالليل ساجداً يحذر الآخرة ويرجو ثواب ربه قل هل يستوي الذين ظلموا وهم بعذابي يعلمون" (٣٥). يشير نولدكه تعليقاً على هذه السورة بالقول: "نحصل على دليل قاطع بأنّ سورة النورين هي وضع شيعي. ولا يمكن تحديد زمن نشوئها بدقة، بسبب نقص معرفتنا بالأدب الشيعي المنحاز. ويبدو أنّ المفسرين الشيعيين علي بن إبراهيم القمّي (القرن الرابع للهجرة) ومحمد بن مرتضى (توفي سنة ٩١١ هجرية) لم يعرفا السورة، وإلاّ لذكراها في مقدمة تفسيريهما للقرآن. بحسب كاظم-بغ لا تذكر هذه السورة

١ نولدكه، **تاريخ القرآن**، مصدر سابق، ص٣٢٢-٣٢٣.
٢ المصدر نفسه، ص٣٢٣.

في أي أثر أصيل حول تراث الإمامية، ولم يعثر لدى أي كاتب قبل القرن السادس عشر ذكر للنورين كعنوان سورة، ولم يظهر اسم النورين لقباً لمحمد وعلي إلاّ ابتداءً من القرن الرابع عشر"[1].

ج- الصراع على الحديث

يتّصل الصراع على الأحاديث النبوية، لجهة صحتها والأهداف من ورائها، اتصالاً وثيقاً بالصراع على الخلافة من جهة، وبالتحولات التي أصابت الإسلام نفسه بحيث بات الحديث المصدر الغالب والأساس في تفسير الإسلام وإصدار التشريعات الناجمة عن اعتماده، وهو تحوّل نقل الإسلام "من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث" وفق تعبير الكاتب جورج طرابيشي الذي عنون كتابه بهذه الجملة. المسألة التي تكتسب أهميةً في الصراع على الحديث النبوي تنطلق من عناصر عدة هي: أولاً، عدد الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والتي أتت على لسان ناقلين معظمهم لم يسمعها من الرسول مباشرةً، بل أتت بالتواتر بعد عشرات السنين وصلت إلى أكثر من مائة عام، بحيث طرحت علامات استفهام عدة حول صحتها. ثانياً، بخلاف القرآن، لا تجمع الطوائف الإسلامية على الحديث، بل إنّ كل طائفة تجمع في جعبتها مجموعة أحاديث وتنسبها إلى الرسول، وهي أحاديث متناقضة في أحيان كثيرة بين هذه الفئة أو تلك، إضافةً إلى الإنكار المتبادل من كل طائفة لصحة أحاديث الطائفة الأخرى بل والتشهير بها أحياناً. ثالثاً، استخدام كل فئة، طائفة أو مذهباً أو فرقة، الأحاديث في الصراع السياسي والاجتماعي الذي اندلع بين القبائل الإسلامية بعد وفاة الرسول، ودفع كل طرف بمجموعة أحاديث يثبت فيها أنّ النبي كان يقف إلى جانب هذه المجموعة أو تلك، وهو أمر يعزز الشكوك في صحة الغالبية العظمى من الأحاديث المنسوبة إلى هذه الفئة أو تلك، بما يدعو إلى الاشتباه في نسبها والأهداف الرامية من ورائها. يشير جورج طرابيشي إلى التحولات في الإسلام، التي نقلته من موقع إلى موقع، بالقول: "فالإسلام الذي خرج في طور أول إلى الفتوحات حاملاً الرسالة القرآنية ارتدّ بعد الفتوحات، وفي طوره الثاني، نحو نفسه محمّلاً بما سيتم تكريسه تحت اسم السنّة

١ المصدر نفسه، ص٣٣٥.

النبوية. ففي الصدر الأول، وقبل أن تستقر الفتوحات بعض الاستقرار، لم يكن للإسلام من أهل آخرين سوى أهل القرآن. ولكن بعد أن أتت الفتوحات أُكلها ظهر أهل السنّة وانتزعوا الغلبة تدريجياً لأنفسهم ولمصطلحهم، حتى لم يعد تعبير أهل القرآن دارجاً في الاستعمال، ولا سيما بعد تكريس الهزيمة النهائية للمعتزلة، الممثلين الأخيرين لأهل القرآن، في القرن الخامس فصاعداً"[1]. يقوم خلاف على المصدر المنسوب إلى الرواة على لسان النبي، فهم من الصحابة بالنسبة الى أهل السنّة، وهم من الأئمة بالنسبة إلى الشيعة. لكن داخل كل طائفة، وبالنظر إلى الأعداد الهائلة من الأحاديث المروية عن النبي، فقد حصلت خلافات حول صحتها ومدى دقتها وتوافقها مع النص القرآني أو مخالفتها إياه. يقول أحمد الكاتب: "من المعروف أنّ أهل السنّة كانوا يختلفون فيما بينهم إلى فريقين هما 'أهل الرأي' بزعامة الإمام أبي حنيفة و'أهل الحديث' بزعامة أحمد بن حنبل، وكانوا يختلفون حول إطار 'السنّة'، هل أنها تعني السنّة العملية المتواترة القطعية فقط، أم أنها تشمل السنّة القولية، وأخبار الآحاد، أو الأخبار الضعيفة المشكوك فيها؟ وإذا ما راجعنا كتب الحديث السنية فإننا نجد فيها اختلافاً كبيراً في كمية الأحاديث التي تضمها بين عدة مئات أو عدة آلاف، أو عشرات بل مئات الألوف من الأحاديث. ورغم اتفاق أهل السنة على اعتبار كتب البخاري ومسلم وغيرهما من الصحاح، فإنه لم يزل ولا يزال يوجد في أهل السنة من يشكّك ببعض الأحاديث أو ينتقد نسبتها إلى رسول الله"[2].

يشكّك الشيعة في معظم الأحاديث الواردة في كتب السنّة، ويرون أنها منحازة ضدهم، ويرفضون أقوال معظم الصحابة من رواة الأحاديث، خصوصاً منها الأحاديث التي دُوِّنت ونُشرت في العهد الأموي. "ونظراً لاتهام الشيعة الإمامية لمعظم الصحابة، بالانقلاب على أهل البيت واغتصاب حقهم في الخلافة، فقد اتّخذوا موقفاً سلبياً منهم كطريق ناقل للسنّة، وربما اتّهموا بعض الصحابة والرواة وجامعي الأحاديث بكتمان

١ جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، بيروت، ٢٠١٠، ص١٠١.

٢ أحمد الكاتب، **السنة والشيعة: وحدة الدين، خلاف السياسة والتاريخ**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ٢٠٠٧، ص٤٩.

الأحاديث المتعلقة بفضائل أهل البيت، أو بحقهم في الإمامة"[1]. لذلك لجأ فقهاء الشيعة إلى تدوين أحاديث أهل البيت، وصنّفوها ضمن الأصول والفروع. ويقرّ الشيعة، عل غرار السنّة، بالشكوك في صحة أحاديث موجودة في كتبهم، أو في ضعف مصدرها. يضيف أحمد الكاتب قائلاً: "وإذا ألقينا نظرةً على أحاديث الشيعة لوجدنا معظمها يصل إلى الأئمة من أهل البيت، ولا توجد إلاّ روايات قليلة جداً تُنسب إلى الرسول الأعظم، وذلك لأنّ الشيعة يعتبرون أئمة آل البيت (الاثني عشر) مصدراً من مصادر الفقه، وليسوا كمجتهدين يجوز للناس تقليدهم كما يقلدون أئمة المذاهب الآخرين، بل يتبعونهم كأئمة من العترة الذين قال فيهم النبي: "إني تاركٌ فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي""[2].

على امتداد التاريخ الإسلامي لم يتوقف رجال الدين من السنّة أو الشيعة عن تدبيج الكتب التي تؤجّج الخلافات والصراعات بين السنّة والشيعة، وتستعيد كل واحدة منهما جملة أحاديث أو آيات قرآنية لتعزيز صحة ما تقول. ولم ينقطع سيل الكتابات هذه، بحيث يجد المسلم نفسه اليوم وكأنه يعيش في العصور الأموية والعباسية، عبر استحضار هذا الماضي وإبراز صراعاته حول السلطة والخلافة. ورغم التقدم الفكري وزحف الحداثة على العالم كله، إلاّ أنّ المجتمعات العربية والإسلامية تصرّ على البقاء مركونةً إلى ماضيها وصراعاتها. ولعلّ ما جرى في القرن العشرين على صعيد قيام الثورة في إيران وإعلاناتها الدينية، واستعادة موروثها الشيعي، وإصرارها على نقل هذه الثورة إلى جميع مناطق العالم الإسلامي، يضاف إلى ذلك مجمل التطورات السياسية التي تجري في المنطقة العربية، خصوصاً على صعيد الانتفاضات العربية في القرن الحادي والعشرين، وما يتبعها من صعود التيارات الإسلامية ذات الطابع السنّي، كلها عوامل تجعل من الصراع السنّي – الشيعي الموروث صراعاً راهناً ومستقبلياً بامتياز. في هذا المجال نشهد إحياءً متزايداً من الفئات المتصارعة للآيات والأحاديث المنسوبة إلى القرآن والصحابة والأئمة، التي تفتي لكل طرف بشرعية الصراع واستمراريته وصولاً إلى استعادة الحق المسلوب في الخلافة من قبل الشيعة، أو باستعادة الخلافة الراشدية نفسها من قبل السنّة.

١ المصدر نفسه، ص٥٠.
٢ المصدر نفسه، ص٥٣-٥٤.

د- الموقف من الصحابة والأئمة

لم يشذ الدين الإسلامي عن سائر الأديان في تحوّل الصحابة والأئمة والأولياء وبعض الفقهاء إلى رموز تقارب التقديس الذي أُعطي للرسول. وتأخذ هذه المسألة أبعاداً في الإسلام بعد أن تحوّل إلى "دين فقه"، خصوصاً في المرحلة التي ساد فيها التشريع استناداً إلى ما يطرحه الفقهاء من اجتهادات، سواء أكان عند الطوائف والمذاهب السنية أم الشيعية. يضاف إلى ذلك أنّ هؤلاء جمعوا في أيديهم المهمات الدينية والسياسية والحربية. ولا تشير كتب التاريخ الإسلامي إلى وجود حالة عداء مستعصية بين أهل الفقه في المراحل الأولى من نشأة الدين، ولم يجرِ التحريم أو الرمي بالهرطقة والكفر من هذا الفقيه للآخر. يشير أحمد الكاتب إلى هذه المسألة بالقول: "شكّلت قضية الموقف من الصحابة، والغلو أو التقصير بحقهم، مادةً للجدل والخلاف بين الشيعة والسنّة عبر التاريخ، رغم أنها مشكلة أعمق من النزاع بين الطائفتين، إذ إنّ الموقف من الصحابة مسألة منهجية قائمة بذاتها وتعود إلى مسألة القيم والأخلاق والمثل العليا الواردة في القرآن الكريم ومدى تطابقها مع حياة الصحابة، أي إلى مسألة النظرية والتطبيق، وقد تناولها المسلمون من السنة والشيعة ولا يزال المفكرون من كلتا الطائفتين يتناولونها بعيداً عن الخلاف الطائفي وانطلاقاً من قراءة التاريخ بصورة محايدة. ومع أنها مسألة تاريخية عادية إلاّ أنها وصلت أحياناً إلى مستوى العقيدة التي تفصل بين الناس فتدخل هذا في الدين أو تخرجه منه لتلقيه في النار، في الوقت الذي لم تكن هذه القضية تحتل أهميةً كبرى لدى الصحابة أنفسهم وفي عصرهم، فضلاً عن أن تشكّل جزءاً من العقيدة الإسلامية"[1].

خلال الصراع على السلطة على امتداد التاريخ اللاحق للدعوة، خصوصاً في العهدين الأموي والعباسي، ولاحقاً في العهد العثماني، وبسبب تحوّل الخلافات العقائدية - السياسية إلى حروب واضطهاد، ترسّخ العداء واستفحل بين المذاهب، ولم يعد مقتصراً على الأحزاب السياسية بل بات جزءاً من الوجدان الشعبي. وقد لعب رجال الدين دوراً مهماً في تغذية وتأجيج الأحقاد الطائفية بين الجمهور التابع لهم، وبات من المهمات الثابتة لعملهم بناء صروح من الكراهية، التي تحولت أحد الشروط

---

١ المصدر نفسه، ص٨٧.

الضرورية لوظائفهم الدينية. فتراجعت الدعوة الدينية في قيمها الروحية والإنسانية والأخلاقية لتحل محلها دعوات التحريض العدائي، التي تتغذى هذه المرة بقوة من العلاقة الجدلية بين رجال السياسة ورجال الدين، سعياً إلى كسب أوسع جمهور وتحشيده. وليس هناك أفضل من شحن الغرائز الطائفية وتصعيدها إلى أعلى ذراها وسيلةً لتعبئة الجمهور الطائفي وتوجيهه بما يخدم الأهداف السياسية لزعماء الطوائف.

يشكّل استحضار المناسبات السياسية، ومعها الحروب ذات الطابع الديني و"الاحتفال" بها، فرصةً للتذكير بأصل الخلافات والظلم الذي لحق بهذه الفئة أو تلك. ولا يعني مرور الزمن والتاريخ القديم وظروف الأحداث التي مرت أي شيء للطوائف ومؤسساتها وبعض زعمائها، فمثل هذه المناسبات هي بوابة الاستقطاب الشعبي حول المتولّين أمور الطائفة، أما ما يستتبعها من توترات وتسعير العداء فيقع في آخر الهموم، بل، على العكس، يبدو هذا التسعير أحد الشروط الضرورية لوحدة الطائفة وولائها حول زعمائها.

مع تصاعد لغة الكراهية بين أبناء الطوائف برزت إلى السطح مسألة الموقف من الصحابة لدى السنّة، ومن الأئمة لدى الشيعة. وكما جرت الإشارة، تحوّل هؤلاء إلى رموز دينية تاريخية باتت تمثل الدين بكل ميادينه، وتختصره بكل معانيه، أحياناً كثيرة بديلاً عن الله ورسوله. وعندما يستعر الحقد الطائفي، من الطبيعي أن يطال الرموز التي باتت تحمل صفةً قدسية، مما يعني أنّ الحديث السلبي عنها هو شتم ومسّ بالطائفة كلها. وقد انتشرت في العقود الأخيرة "موضة" شتم هذه الرموز تعبيراً عن تنفيس حقد مكبوت ضد الطائفة. ولأنّ حجم التخلف العربي – الإسلامي كبير إلى درجة الاستعصاء على الخروج من السجن الذي رُمي به منذ خمسة عشر قرناً، وأصرّ على دوام الإقامة فيه، بات شتم أي رمز من هذه الرموز، أو التحدث عنه سلباً، مدعاةً لتجدد صراع عنفي. وظاهرة الشتم عامة لدى كل الشعوب، وهي تعبير غير مباشر عن الموقف السلبي الذي يتّخذه الجمهور رفضاً لظاهرةٍ ما وتنفيساً لغضبٍ مكبوت داخله، وهي لا تقتصر على الجوانب المتصلة بالدين بل تطال كل الأمور الدنيوية.

من المفارقات العجيبة التي يلحظها أي مواطن، وإلى أي طائفة انتمى، أنّ شتم الله والرسول لا يثير ردة فعل مستنكرة عند منتسبين إلى هذه الطائفة أو تلك، بينما

شتم عائشة زوجة الرسول أو أبا بكر الخليفة الأول من قبل مواطن ينتمي إلى الطائفة الشيعية، وفي المقابل شتم الحسين أو المهدي المنتظر من قبل مواطن ينتمي إلى الطائفة السنية، هذا الشتم المتبادل كفيل بالتحول إلى حصول مذبحة لا تقتصر على من قام بالشتم بل تمتد إلى الجموع الطائفي الهائج دفاعاً عن المقدسات والحرمات. أما شتم الله والرسول فهذه مسألة وجهة نظر لا تستحق التوتر أو الاستنفار. ألا تدفع مثل هذه الحالات إلى التساؤل مجدداً عن مدى صحة انتساب هذه الطوائف إلى الدين؟ بل ألا تؤكد ابتعاد هذه الطوائف عن الدين بكل معنى الكلمة؟

الفصل الثاني

لماذا سلكت الانقسامات بين الأديان التوحيدية سبيل العنف؟

من المعروف أنّ العنف من أقدم الظواهر في تاريخ البشرية، وأنّ حجمه ارتبط، صعوداً أو خفوتاً، بجملة عوامل متعددة، كان الديني أحد عناصرها. يمكن القول إنّ أول مظاهر العنف قد بدأت مع قتل قايين أخيه هابيل، وهي حادثة أنتجت ما يصفه رينيه جيرار بـ"العنف التأسيسي". فالعنف كان قبل الأديان التوحيدية، واستمر معها، وتصاعد في المجتمعات الحديثة إلى درجة تدميرية. قبل الأديان التوحيدية حفلت الأساطير الإغريقية بأصناف متعددة من أشكال العنف، المادي منه والمعنوي، وشكّلت الذبائح المقدمة إلى الآلهة عنصراً ثابتاً في ممارسة العنف. ولم ينجُ مجتمع من مجتمعات العالم، قديمها وحديثها، من استخدام العنف وممارسته بدرجات مختلفة، واستناداً إلى وظائف محددة. على سبيل المثال، يشير الباحث الفرنسي رينيه جيرار إلى الشعوب الصينية فيقول: "نجد في النصوص الصينية الكبرى إقراراً واضحاً بوظيفة الذبيحة، مفاده أنها تقوّي وحدة الأمة، وبفضلها تبقى الشعوب بمأمن من كل اضطراب. وقد أكّد كتاب **الطقوس** أنّ الغاية من الذبائح والموسيقى والعقوبات والشرائع واحدة، ألا وهي توحيد القلوب وإحلال النظام"[1].

١ رينيه جيرار، **العنف والمقدس**، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص٢٩.

في العالم القديم هذا، وفي زمن سيطرة الأديان البدائية، لم يكن الدين يشكّل العنصر الأساسي في العنف، ولم يكن استخدامه في المجتمع، وفي السياسة خصوصاً، يشكّل أحد مهماته المركزية، بل، على العكس، كان "الدين البدائي يدجّن العنف ويضبطه وينظّمه ويوجّهه بهدف استعماله في مناخ عام من اللاعنف والتهدئة ضد كل أشكال العنف غير المقبولة. إنه عبارة عن مزيج غريب من العنف واللاعنف شبيه بالنظام القضائي"[1]. هذه الميزة التي اتّصفت بها الأديان البدائية تقلّصت كثيراً في الأديان التوحيدية، التي أعطت العنف شرعيةً وجعلته تشريعاً، وهو ما يتجلى بوضوح لدى مراجعة الكتب المقدسة.

أولاً– العنف بنيوي في الأديان التوحيدية

تسود نظريات متعددة تركّز على نفي العنف عن الأديان التوحيدية، وتركّز على المحتوى الإنساني والأخلاقي والروحي فيها. وإذا ما أشارت هذه النظريات إلى مظاهر العنف في هذه الأديان، فإنما تنسبها إلى سوء استخدام الدين أو التشويه في فهم مقاصده، وتشدّد على أن هذه المظاهر العنفية لا تمّت إلى الدين بصلة. ليس من شك بأنّ الأديان التوحيدية يغلب على نصوصها الدعوة إلى المحبة والرحمة والعدالة وغيرها من القيم الإنسانية والروحية، وأنّ نصوص العنف فيها تمثل حجماً قليلاً من محتوياتها، لكنّ الكتب الدينية المقدسة تحوي في الآن نفسه نصوصاً تدعو صراحةً إلى العنف وضرورة استخدامه لنشر الدين وفرضه على المجتمعات. قد تقع المشكلة في مسألة قراءة النصوص، فإذا ما قُرئت في سياقها التاريخي فيمكن فهم أسباب ورودها، وبالتالي اعتبارها غير ذات موضوع في الزمن الراهن. لكن المشكلة أنّ المؤسسات الدينية، ومعها تيارات سياسية تنسب نفسها إلى الدين، تتعاطى مع الكتب المقدسة بوصفها كلام الله الموحى والعابر لكلِّ زمانٍ ومكان، وهو أمر يجعل النص الديني القائل بالعنف ذا صفة راهنية، مما يعطي تبريراً ومشروعية لاستخدام العنف. وقد انطبق هذا المنطق على التاريخ الديني لليهودية والمسيحية والإسلام،

١ المصدر نفسه، ص٤٨.

ولا يزال يكتسب راهنيةً في الزمن المعاصر.

من المعروف أنّ الأديان التوحيدية الثلاثة تتّسم بصفة مشتركة كونها تضفي "الصفة المطلقة" على نصوصها، بما يلغي النقاش في هذه العقائد، بل وينفي الاعتراف بسائر الأديان والعقائد الأخرى. فإله هذه الأديان هو الإله الأوحد، الخالق الوحيد، مصدر كل حياة على الأرض، والذي سيحاسب البشر يوم القيامة، ولهذا السبب يسعى المؤمنون بهذه الديانة إلى التضحية في سبيله، بما فيها التضحية بالنفس. يشير هاشم صالح إلى ما يقوله الباحث الفرنسي ميشيل دوس في كتابه **الله في حالة حرب. العنف في صميم الأديان التوحيدية الثلاثة**، حيث يقول: "ينبغي العلم بأنّ الديانة التوحيدية لا يمكن أن تنفصل عن العنف. إنه يشكل خصيصة ملازمة لها بشكل أصلي أو أزلي. وأول ما تمارسه من عنف هي أنها تجبرك على التخلي عن العقل من أجل الإيمان بها وبعقائدها. إنها تدعو الإنسان للتخلي عن العقل من أجل شيء آخر مطلق يتجاوزه أو يتجاوز أفقه الطبيعي المعتاد. وهناك شيء تناقضي في الديانة التوحيدية، وهو أنه يستحيل حصر أو تحديد موضوعها الأساسي الذي هو الله. فالله بحسب هذا المنظور متعالٍ، يجلّ عن الوصف، ولا صورة له أو لوجهه. وهو يقود التاريخ بواسطة وحيه. وبالتالي فهو أصل العديد من التجاوزات الممتلئة بأعمال العنف والحروب"[١].

١ - آيات العنف في اليهودية

في مراجعة للنصوص المقدسة في اليهودية والمعبّر عنها بالأسفار ونصوص التلمود، يندر أن يمرّ نص من دون وجود كمية هائلة من الروايات والآيات التي تشير إلى الصراع المستديم الذي عاشه شعب بني إسرائيل، وإلى الحروب المتتالية التي كان على أنبياء هذا الشعب الانخراط بها وقيادتها. فالنصوص اليهودية مليئة بالدعوة إلى استخدام العنف، بل العنف في أشد ضروبه، من قبيل الدعوة إلى قتل وإبادة جميع الأحياء في أي مدينة يستولي بنو إسرائيل عليها، من النساء والرجال والأطفال والحيوانات الموجودة، إضافةً إلى إحراق هذه المدن. كما يندر أن تجد نصوصاً تدعو إلى الرأفة بالسكان

١ هاشم صالح، **الإسلام والانغلاق اللاهوتي**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠١٠، ص١٥٨.

الخاضعين للسيطرة اليهودية، أو وجود دعوات تتصل بالتسامح والغفران. يضاف إلى ذلك انخراط الرب الإله في تجييش الحروب وحثّ سكان بني إسرائيل على استخدام أقصى درجات العنف ضد الخاضعين لهم. هذا التشجيع الإلهي ودخول الرب مباشرةً في القتال يضفي على النصوص اليهودية المقدسة هالةً من الرعب، ويعطيها مشروعية في اعتبار القتل وسفك الدم عنصراً ثابتاً ومبرراً في الديانة اليهودية.

باستثناء نصوص التوراة والتلمود التي تزخر بالعنف والاقتتال، لم يسجل التاريخ القديم (بعد الميلاد) والحديث حتى القرن التاسع عشر سيطرة لليهود في المجتمعات الغربية أو الشرقية، ليمكن عبر هذه السيطرة رصد كيفية تعاطي هذه الفئة مع سائر الفئات البشرية الموجودة، بل، على العكس، اصطبغ تاريخ اليهود في المجتمعات التي سكنتها بنوع من الاضطهاد لهذه الفئة من الشعب، قد يكون أعلى درجاته ما فعلته النازية بهذه المجموعات خلال الحرب العالمية الثانية، والذي يطلق عليه اسم "الهولوكوست"، أي المحرقة، حيث أباد النظام النازي ملايين اليهود وفق ما تشير إليه الدراسات التاريخية ووقائع تلك المرحلة.

لكنّ أيديولوجيا العنف اليهودي المنتشر في جميع النصوص اليهودية ستعود لتنبعث في القرن العشرين، عندما قررت الحركة الصهيونية، بالعلاقة مع المجتمع الغربي، إقامة دولة لليهود على أرض فلسطين، وأعطت هذه الدول "وعد بلفور" عام ١٩١٧ انطلاقةً لتنفيذ هذا المشروع. على امتداد القرن العشرين، وصولاً إلى الزمن الراهن، استحضرت الحركة الصهيونية الترسانة الدينية التي نصّت عليها التوراة في سعيها لتنفيذ مشروعها في إقامة دولة إسرائيل. وأفرغت الحركة الصهيونية كل ما في جوفها من تراث يقول بالعنف والإبادة والحرق والتنكيل... ومارسته من خلال تهجير الشعب الفلسطيني من أرضه على امتداد القرن العشرين، وصولاً إلى العام ١٩٤٨ الذي شهد أعلى تجليات النصوص التوراتية المترجمة عملياً ضد الفلسطينيين خصوصاً والعرب عموماً. واستمر هذا النهج في العنف على امتداد نصف القرن الذي مضى على قيام دولة إسرائيل. ليس من شك أنّ إقامة دولة اسرائيل هو مشروع سياسي في الأصل زرعه الاستعمار الغربي لأهداف متعددة، منها استخدام هذه الدولة كحارس أمامي للمصالح الغربية، وحاجز أساسي ضد النهوض والتقدم في العالم العربي، ثم تعويضاً

عن التنكيل الذي مارسه هذا العالم الغربي ضد اليهود على امتداد القرون السابقة، بما يشبه التكفير عن عقد الذنب، ورمي المشكلة على الشعب الفلسطيني.

على امتداد الحروب العربية الإسرائيلية كانت السلطات الإسرائيلية وجيوشها تتصرف تماماً كما تدعو التوراة إلى التعامل مع الشعوب العدوة. لم يكن منظر جنود وضباط من الجيش الإسرائيلي غريباً وهم يحملون السلاح في يد والتوراة في اليد الأخرى. فالمنطق القائل إنّ اليهود ينفذون إرادة الله في حروبهم كان ولا يزال متجذراً لدى المجتمع اليهودي في إسرائيل، حيث تسيطر على وعي الغالبية العظمى من هذا المجتمع مقولة وعد الله لشعب إسرائيل بدولته، ووجوب استخدام كل الوسائل التي قالت بها التوراة لتحقيق هذا الوعد، بصرف النظر عن النتائج المترتبة على هذه الوسائل داخلياً وخارجياً. تقدم الآيات والنصوص التالية صورة مصغرة عن علاقة النص اليهودي المقدس بالدعوة إلى استخدام العنف، وهي نصوص قليلة جداً قياساً إلى ما يرد في الأسفار اليهودية.

- (فِي هذَا الْيَوْمِ أَبْتَدِئُ أَجْعَلُ خَشْيَتَكَ وَخَوْفَكَ أَمَامَ وُجُوهِ الشُّعُوبِ تَحْتَ كُلِّ السَّمَاءِ. الَّذِينَ يَسْمَعُونَ خَبَرَكَ يَرْتَعِدُونَ وَيَجْزَعُونَ أَمَامَكَ... وَقَالَ الرَّبُّ لِي: اُنْظُرْ. قَدِ ابْتَدَأْتُ أَدْفَعُ أَمَامَكَ سِيحُونَ وَأَرْضَهُ. ابْتَدِئْ تَمَلَّكْ حَتَّى تَمْتَلِكَ أَرْضَهُ... وَأَخَذْنَا كُلَّ مُدُنِهِ فِي ذلِكَ الْوَقْتِ، وَحَرَّمْنَا مِنْ كُلِّ مَدِينَةٍ: الرِّجَالَ وَالنِّسَاءَ وَالأَطْفَالَ. لَمْ نُبْقِ شَارِدًا). (تثنية: ٢: ٢٥،٣١، ٣٤).

- (وَأَمَرْتُ يَشُوعَ فِي ذلِكَ الْوَقْتِ قَائِلاً: عَيْنَاكَ قَدْ أَبْصَرَتَا كُلَّ مَا فَعَلَ الرَّبُّ إِلهُكُمْ بِهَذَيْنِ الْمَلِكَيْنِ. هكَذَا يَفْعَلُ الرَّبُّ بِجَمِيعِ الْمَمَالِكِ الَّتِي أَنْتَ عَابِرٌ إِلَيْهَا. لاَ تَخَافُوا مِنْهُمْ، لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكُمْ هُوَ الْمُحَارِبُ عَنْكُمْ). (تثنية: ٣: ٢١-٢٢).

- (لاَ تَسِيرُوا وَرَاءَ آلِهَةٍ أُخْرَى مِنْ آلِهَةِ الأُمَمِ الَّتِي حَوْلَكُمْ، لأَنَّ الرَّبَّ إِلهَكُمْ إِلهٌ غَيُورٌ فِي وَسَطِكُمْ، لِئَلاَّ يَحْمَى غَضَبُ الرَّبِّ إِلهِكُمْ عَلَيْكُمْ فَيُبِيدَكُمْ عَنْ وَجْهِ الأَرْضِ). (التثنية: ٦: ١٤-١٥).

- (مَتَى أَتَى بِكَ الرَّبُّ إِلهُكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أَنْتَ دَاخِلٌ إِلَيْهَا لِتَمْتَلِكَهَا، وَطَرَدَ شُعُوبًا كَثِيرَةً مِنْ أَمَامِكَ: الْحِثِّيِّينَ وَالْجِرْجَاشِيِّينَ وَالأَمُورِيِّينَ وَالْكَنْعَانِيِّينَ وَالْفِرِزِّيِّينَ وَالْحِوِّيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ، سَبْعَ شُعُوبٍ أَكْثَرَ وَأَعْظَمَ مِنْكَ، وَدَفَعَهُمُ الرَّبُّ إِلهُكَ أَمَامَكَ،

وَضَرَبْتَهُمْ، فَإِنَّكَ تُحَرِّمُهُمْ. لاَ تَقْطَعْ لَهُمْ عَهْدًا، وَلاَ تُشْفِقْ عَلَيْهِمْ، وَلاَ تُصَاهِرْهُمْ. بِنْتَكَ لاَ تُعْطِ لابْنِهِ، وَبِنْتَهُ لاَ تَأْخُذْ لابْنِكَ. لأَنَّهُ يَرُدُّ ابْنَكَ مِنْ وَرَائِي فَيَعْبُدُ آلِهَةً أُخْرَى، فَيَحْمَى غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْكُمْ وَيُهْلِكُكُمْ سَرِيعًا. وَلكِنْ هكَذَا تَفْعَلُونَ بِهِمْ: تَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ، وَتُكَسِّرُونَ أَنْصَابَهُمْ، وَتُقَطِّعُونَ سَوَارِيَهُمْ، وَتُحْرِقُونَ تَمَاثِيلَهُمْ بِالنَّارِ... وَتَأْكُلُ كُلَّ الشُّعُوبِ الَّذِينَ الرَّبُّ إِلهُكَ يَدْفَعُ إِلَيْكَ. لاَ تُشْفِقْ عَيْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَلاَ تَعْبُدْ آلِهَتَهُمْ، لأَنَّ ذلِكَ شَرَكٌ لَكَ... وَيَدْفَعُهُمُ الرَّبُّ إِلهُكَ أَمَامَكَ وَيُوقِعُ بِهِم اضْطِرَابًا عَظِيمًا حَتَّى يَفْنَوْا. وَيَدْفَعُ مُلُوكَهُمْ إِلَى يَدِكَ، فَتَمْحُو اسْمَهُمْ مِنْ تَحْتِ السَّمَاءِ. لاَ يَقِفُ إِنْسَانٌ فِي وَجْهِكَ حَتَّى تُفْنِيَهُمْ). (تثنية: ٧: ١–٥، ١٦، ٢٣–٢٤).

– (فَضَرْبًا تَضْرِبُ سُكَّانَ تِلْكَ الْمَدِينَةِ بِحَدِّ السَّيْفِ، وَتُحَرِّمُهَا بِكُلِّ مَا فِيهَا مَعَ بَهَائِمِهَا بِحَدِّ السَّيْفِ. تَجْمَعُ كُلَّ أَمْتِعَتِهَا إِلَى وَسَطِ سَاحَتِهَا، وَتُحْرِقُ بِالنَّارِ الْمَدِينَةَ وَكُلَّ أَمْتِعَتِهَا كَامِلَةً لِلرَّبِّ إِلهِكَ، فَتَكُونُ تَلاًّ إِلَى الأَبَدِ لاَ تُبْنَى بَعْدُ. وَلاَ يَلْتَصِقْ بِيَدِكَ شَيْءٌ مِنَ الْمُحَرَّمِ، لِكَيْ يَرْجِعَ الرَّبُّ مِنْ حُمُوِّ غَضَبِهِ، وَيُعْطِيَكَ رَحْمَةً. يَرْحَمُكَ وَيُكَثِّرُكَ كَمَا حَلَفَ لآبَائِكَ، إِذَا سَمِعْتَ لِصَوْتِ الرَّبِّ إِلهِكَ لِتَحْفَظَ جَمِيعَ وَصَايَاهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ، لِتَعْمَلَ الْحَقَّ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ إِلهِكَ). (تثنية: ١٣: ١٥–١٨).

– (حِينَ تَقْرُبُ مِنْ مَدِينَةٍ لِكَيْ تُحَارِبَهَا اسْتَدْعِهَا إِلَى الصُّلْحِ، فَإِنْ أَجَابَتْكَ إِلَى الصُّلْحِ وَفَتَحَتْ لَكَ، فَكُلُّ الشَّعْبِ الْمَوْجُودِ فِيهَا يَكُونُ لَكَ لِلتَّسْخِيرِ وَيُسْتَعْبَدُ لَكَ. وَإِنْ لَمْ تُسَالِمْكَ، بَلْ عَمِلَتْ مَعَكَ حَرْبًا، فَحَاصِرْهَا. وَإِذَا دَفَعَهَا الرَّبُّ إِلهُكَ إِلَى يَدِكَ فَاضْرِبْ جَمِيعَ ذُكُورِهَا بِحَدِّ السَّيْفِ. وَأَمَّا النِّسَاءُ وَالأَطْفَالُ وَالْبَهَائِمُ وَكُلُّ مَا فِي الْمَدِينَةِ، كُلُّ غَنِيمَتِهَا، فَتَغْتَنِمُهَا لِنَفْسِكَ، وَتَأْكُلُ غَنِيمَةَ أَعْدَائِكَ الَّتِي أَعْطَاكَ الرَّبُّ إِلهُكَ. هكَذَا تَفْعَلُ بِجَمِيعِ الْمُدُنِ الْبَعِيدَةِ مِنْكَ جِدًّا الَّتِي لَيْسَتْ مِنْ مُدُنِ هؤُلاَءِ الأُمَمِ هُنَا. وَأَمَّا مُدُنُ هؤُلاَءِ الشُّعُوبِ الَّتِي يُعْطِيكَ الرَّبُّ إِلهُكَ نَصِيبًا فَلاَ تَسْتَبْقِ مِنْهَا نَسَمَةً مَّا، بَلْ تُحَرِّمُهَا تَحْرِيمًا: الْحِثِّيِّينَ وَالأَمُورِيِّينَ وَالْكَنْعَانِيِّينَ وَالْفِرِزِّيِّينَ وَالْحِوِّيِّينَ وَالْيَبُوسِيِّينَ، كَمَا أَمَرَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ). (تثنية: ٢٠: ١٠–١٧).

– (وَكَانَ حِينَ سَمِعَ الشَّعْبُ صَوْتَ الْبُوقِ أَنَّ الشَّعْبَ هَتَفَ هُتَافًا عَظِيمًا، فَسَقَطَ السُّورُ فِي مَكَانِهِ، وَصَعِدَ الشَّعْبُ إِلَى الْمَدِينَةِ كُلُّ رَجُلٍ مَعَ وَجْهِهِ، وَأَخَذُوا الْمَدِينَةَ. وَحَرَّمُوا كُلَّ مَا فِي الْمَدِينَةِ مِنْ رَجُلٍ وَامْرَأَةٍ، مِنْ طِفْلٍ وَشَيْخٍ، حَتَّى الْبَقَرَ وَالْغَنَمَ وَالْحَمِيرَ

بِحَدِّ السَّيْفِ... وَأَحْرَقُوا الْمَدِينَةَ بِالنَّارِ مَعَ كُلِّ مَا بِهَا). (يشوع: ٦: ٢٠–٢١، ٢٤).

– (فَقَالَ الرَّبُّ لِيَشُوعَ: لاَ تَخَفْ وَلاَ تَرْتَعِبْ. خُذْ مَعَكَ جَمِيعَ رِجَالِ الْحَرْبِ، وَقُمِ اصْعَدْ إِلَى عَايَ. انْظُرْ. قَدْ دَفَعْتُ بِيَدِكَ مَلِكَ عَايٍ وَشَعْبَهُ وَمَدِينَتَهُ وَأَرْضَهُ، [٢] فَتَفْعَلُ بِعَايٍ وَمَلِكِهَا كَمَا فَعَلْتَ بِأَرِيحَا وَمَلِكِهَا. غَيْرَ أَنَّ غَنِيمَتَهَا وَبَهَائِمَهَا تَنْهَبُونَهَا لِنُفُوسِكُمْ. اجْعَلْ كَمِينًا لِلْمَدِينَةِ مِنْ وَرَائِهَا). (يشوع: ٨: ١–٢).

– (وَأَمَّا مَلِكُ عَايٍ فَأَمْسَكُوهُ حَيًّا وَتَقَدَّمُوا بِهِ إِلَى يَشُوعَ. وَكَانَ لَمَّا انْتَهَى إِسْرَائِيلُ مِنْ قَتْلِ جَمِيعِ سُكَّانِ عَايٍ فِي الْحَقْلِ فِي الْبَرِّيَّةِ حَيْثُ لَحِقُوهُمْ وَسَقَطُوا جَمِيعًا بِحَدِّ السَّيْفِ حَتَّى فَنُوا، أَنَّ جَمِيعَ إِسْرَائِيلَ رَجَعَ إِلَى عَايٍ وَضَرَبُوهَا بِحَدِّ السَّيْفِ. فَكَانَ جَمِيعُ الَّذِينَ سَقَطُوا فِي ذلِكَ الْيَوْمِ مِنْ رِجَالٍ وَنِسَاءٍ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا، جَمِيعُ أَهْلِ عَايٍ. وَيَشُوعُ لَمْ يَرُدَّ يَدَهُ الَّتِي مَدَّهَا بِالْمِزْرَاقِ حَتَّى حَرَّمَ جَمِيعَ سُكَّانِ عَايٍ). (يشوع: ٨: ٢٣–٢٦).

– (وَأَخَذَ يَشُوعُ مَقِّيدَةَ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ وَضَرَبَهَا بِحَدِّ السَّيْفِ، وَحَرَّمَ مَلِكَهَا هُوَ وَكُلَّ نَفْسٍ بِهَا. لَمْ يُبْقِ شَارِدًا، وَفَعَلَ بِمَلِكِ مَقِّيدَةَ كَمَا فَعَلَ بِمَلِكِ أَرِيحَا... ثُمَّ اجْتَازَ يَشُوعُ وَكُلُّ إِسْرَائِيلَ مَعَهُ مِنْ لِبْنَةَ إِلَى لَخِيشَ وَنَزَلَ عَلَيْهَا وَحَارَبَهَا. فَدَفَعَ الرَّبُّ لَخِيشَ بِيَدِ إِسْرَائِيلَ، فَأَخَذَهَا فِي الْيَوْمِ الثَّانِي وَضَرَبَهَا بِحَدِّ السَّيْفِ وَكُلَّ نَفْسٍ بِهَا حَسَبَ كُلِّ مَا فَعَلَ بِلِبْنَةَ). (يشوع: ١٠: ٢٨، ٣١–٣٢).

– (رَفَعَ [هارون] الْعَصَا وَضَرَبَ الْمَاءَ الَّذِي فِي النَّهْرِ أَمَامَ عَيْنَيْ فِرْعَوْنَ وَأَمَامَ عُيُونِ عَبِيدِهِ، فَتَحَوَّلَ كُلُّ الْمَاءِ الَّذِي فِي النَّهْرِ دَمًا. وَمَاتَ السَّمَكُ الَّذِي فِي النَّهْرِ وَأَنْتَنَ النَّهْرُ، فَلَمْ يَقْدِرِ الْمِصْرِيُّونَ أَنْ يَشْرَبُوا مَاءً مِنَ النَّهْرِ. وَكَانَ الدَّمُ فِي كُلِّ أَرْضِ مِصْرَ). (خروج: ٧: ٢٠–٢١).

– (فَإِنِّي أَجْتَازُ فِي أَرْضِ مِصْرَ هذِهِ اللَّيْلَةَ، وَأَضْرِبُ كُلَّ بِكْرٍ فِي أَرْضِ مِصْرَ مِنَ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ. وَأَصْنَعُ أَحْكَامًا بِكُلِّ آلِهَةِ الْمِصْرِيِّينَ. أَنَا الرَّبُّ. وَيَكُونُ لَكُمُ الدَّمُ عَلاَمَةً عَلَى الْبُيُوتِ الَّتِي أَنْتُمْ فِيهَا، فَأَرَى الدَّمَ وَأَعْبُرُ عَنْكُمْ، فَلاَ يَكُونُ عَلَيْكُمْ ضَرْبَةٌ لِلْهَلاَكِ حِينَ أَضْرِبُ أَرْضَ مِصْرَ. وَيَكُونُ لَكُمْ هذَا الْيَوْمُ تَذْكَارًا فَتُعَيِّدُونَهُ عِيدًا لِلرَّبِّ. فِي أَجْيَالِكُمْ تُعَيِّدُونَهُ فَرِيضَةً أَبَدِيَّةً). (خروج: ١٢: ٢١–١٤).

٢- آيات العنف في المسيحية

لا نجد في النصوص المسيحية المقدسة الشحنة العنفية نفسها التي تتجسد في النصوص اليهودية والإسلامية، لكنّ ذلك لم يمنع ورود بعض النصوص الصريحة في دعوتها إلى استخدام العنف ضد المناهضين للمسيحية. ليس من شك أنّ معظم التراث الديني المسيحي الوارد على لسان المسيح وتلامذته يشدد على الدعوة إلى المحبة والتسامح والرأفة بالآخر، وهي نصوص عرفتها أيضاً نصوص الإسلام. لكنّ اعتبار المسيحية لنصوصها بوصفها كلام الله الموحى إلى المسيح جعل من بعض نصوص العنف قاعدة أساسية لبناء لاهوت مسيحي تميّز في الممارسة بأقصى درجات العنف الذي مورس على المسيحيين وغير المسيحيين على السواء. وهو لاهوت مسؤول عن الصراعات داخل المسيحية وعن المجازر التي ارتُكبت تحت عنوان الهرطقة والكفر لغير القائلين بهذا المذهب أو ذاك. وفي كل الحروب والصراعات كان النص الديني، الذي يشير إلى هذا الحد أو ذاك لاستخدام العنف، موظفاً بشكل أو بآخر في القتل والشنق والتعذيب... وغيرها من الوسائل العنفية التي يخجل منها المواطن المسيحي عندما يجري استحضارها. تقدم النصوص التالية فكرة عن اختراق المنحى العنفي لبعض النصوص المسيحية، وهي مستقاة من العهد الجديد.

- (أَنَا أُعَمِّدُكُمْ بِمَاءٍ لِلتَّوْبَةِ، وَلكِنِ الَّذِي يَأْتِي بَعْدِي هُوَ أَقْوَى مِنِّي، الَّذِي لَسْتُ أَهْلاً أَنْ أَحْمِلَ حِذَاءَهُ. هُوَ سَيُعَمِّدُكُمْ بِالرُّوحِ الْقُدُسِ وَنَارٍ. الَّذِي رَفْشُهُ فِي يَدِهِ، وَسَيُنَقِّي بَيْدَرَهُ، وَيَجْمَعُ قَمْحَهُ إِلَى الْمَخْزَنِ، وَأَمَّا التِّبْنُ فَيُحْرِقُهُ بِنَارٍ لاَ تُطْفَأُ). (يوحنا: ٣: ١١-١٢، كلام يوحنا المعمدان للفريسيين).
- (لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأُلْقِيَ سَلاَمًا عَلَى الأَرْضِ. مَا جِئْتُ لأُلْقِيَ سَلاَمًا بَلْ سَيْفًا. فَإِنِّي جِئْتُ لأُفَرِّقَ الإِنْسَانَ ضِدَّ أَبِيهِ، وَالابْنَةَ ضِدَّ أُمِّهَا، وَالْكَنَّةَ ضِدَّ حَمَاتِهَا). (متّى: ١٠: ٣٤-٣٥، وصية يسوع لتلامذته).
- (مَنْ لَيْسَ مَعِي فَهُوَ عَلَيَّ، وَمَنْ لاَ يَجْمَعُ مَعِي فَهُوَ يُفَرِّقُ. لِذلِكَ أَقُولُ لَكُمْ: كُلُّ خَطِيَّةٍ وَتَجْدِيفٍ يُغْفَرُ لِلنَّاسِ، وَأَمَّا التَّجْدِيفُ عَلَى الرُّوحِ فَلَنْ يُغْفَرَ لِلنَّاسِ. وَمَنْ قَالَ كَلِمَةً عَلَى ابْنِ الإِنْسَانِ يُغْفَرُ لَهُ، وَأَمَّا مَنْ قَالَ عَلَى الرُّوحِ الْقُدُسِ فَلَنْ يُغْفَرَ لَهُ، لاَ فِي هذَا الْعَالَمِ وَلاَ فِي الآتِي). (متّى: ١٢: ٣٠-٣٢).

- (وَدَخَلَ يَسُوعُ إِلَى هَيْكَلِ اللهِ وَأَخْرَجَ جَمِيعَ الَّذِينَ كَانُوا يَبِيعُونَ وَيَشْتَرُونَ فِي الْهَيْكَلِ، وَقَلَبَ مَوَائِدَ الصَّيَارِفَةِ وَكَرَاسِيَّ بَاعَةِ الْحَمَامِ وَقَالَ لَهُمْ: مَكْتُوبٌ: بَيْتِي بَيْتَ الصَّلاَةِ يُدْعَى. وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمُوهُ مَغَارَةَ لُصُوصٍ!) (متّى: ٢١: ١٢-١٣).
- (جِئْتُ لأُلْقِيَ نَارًا عَلَى الأَرْضِ، فَمَاذَا أُرِيدُ لَوِ اضْطَرَمَتْ؟ وَلِي صِبْغَةٌ أَصْطَبِغُهَا، وَكَيْفَ أَنْحَصِرُ حَتَّى تُكْمَلَ؟ أَتَظُنُّونَ أَنِّي جِئْتُ لأُعْطِيَ سَلاَمًا عَلَى الأَرْضِ؟ كَلاَّ، أَقُولُ لَكُمْ: بَلِ انْقِسَامًا. ٥٢لأَنَّهُ يَكُونُ مِنَ الآنَ خَمْسَةٌ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ مُنْقَسِمِينَ: ثَلاَثَةٌ عَلَى اثْنَيْنِ، وَاثْنَانِ عَلَى ثَلاَثَةٍ. يَنْقَسِمُ الأَبُ عَلَى الابْنِ، وَالابْنُ عَلَى الأَبِ، وَالأُمُّ عَلَى الْبِنْتِ، وَالْبِنْتُ عَلَى الأُمِّ، وَالْحَمَاةُ عَلَى كَنَّتِهَا، وَالْكَنَّةُ عَلَى حَمَاتِهَا). (لوقا: ١٢: ٤٩-٥٣).
- (أَمَّا أَعْدَائِي، أُولئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِيدُوا أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ، فَأْتُوا بِهِمْ إِلَى هُنَا وَاذْبَحُوهُمْ قُدَّامِي). (لوقا: ١٩: ٢٧).
- (لكِنِ الآنَ، مَنْ لَهُ كِيسٌ فَلْيَأْخُذْهُ وَمِزْوَدٌ كَذلِكَ. وَمَنْ لَيْسَ لَهُ فَلْيَبِعْ ثَوْبَهُ وَيَشْتَرِ سَيْفًا). (لوقا: ٢٢: ٣٦).

٣- آيات العنف في الاسلام

رغم الجهود الكبيرة التي بذلت وتبذل لنفي صفة العنف عن الإسلام والتشديد على "أنّ الإسلام كدين ليس عنيفاً في طبيعته البنيوية، ورغم مشهد العنف المتصاعد خصوصاً عند الجماعات الجهادية التي يمكن ربط عنفها بالسياق الإقليمي والدولي، فإنّ العنف الراهن هو من أثر الاستعمار المتحول والمتبدل، وهو في ظل الإمبريالية الأميركية اتّخذ طابعاً جهادياً عابراً للقارات والقوميات"[1]. إلا أن العودة إلى الكتاب المقدس عند المسلمين (القرآن) تظهر حجماً غير قليل من الآيات غايةً في الصراحة في الدعوة لاستخدام العنف ضد غير المسلمين. وقد نزلت هذه الآيات في سياق انتشار الدعوة الإسلامية والحروب التي اضطر الرسول إلى خوضها ضد القوى السائدة، سواء انتسبت إلى الوثنية أم إلى المسيحية واليهودية. تكمن المشكلة في الإسلام في إصرار قسم واسع من المؤسسات الدينية على التعاطي مع هذه الآيات بصفتها جزءاً

١ ريتا فرج، **العنف في الإسلام المعاصر، معطى بنيوي أم نتاج تاريخي؟**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٠، ص٣٠٣.

لا يتجزأ من النص المقدّس المخترِق للزمان والمكان، مما يعطيها راهنية لدى القوى الإسلامية المتطرفة في الزمن الراهن، وادّعاءاتها أنها في جهادها إنما تنفّذ شرع الله المنصوص عليه في القرآن. أما أبرز الآيات التي نص عليها القرآن وتضمّنت دعوةً إلى العنف ضد غير المسلمين، وبشكل صريح، فهي:

- ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (سورة البقرة: ١٩١).

- ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (سورة البقرة: ١٩٣).

- ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (سورة البقرة: ٢١٧).

- ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (سورة الأنفال: ٣٩).

- ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة التوبة: ٥).

- ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (سورة التوبة: ٢٩).

- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (سورة التوبة: ٧٣).

- ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ

لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ (سورة محمد: ٤-٥).

إذا كانت الآيات السابقة تحمل دعوةً صريحة إلى العنف، إلاّ أنّ النص القرآني يحمل آيات أخرى يبرز فيها جدال واضح حول ضرورة الحدّ من استخدام العنف وربطه بشروط محددة، أبرز هذه الآيات:

- ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (سورة البقرة: ١٩٠).

- ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (سورة البقرة: ١٩٤).

- ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (سورة التوبة: ٣٦).

- ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (سورة الحج: ٣٩-٤٠).

- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة: ٢١٦).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (سورة آل عمران: ١٥٦).

- ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ * الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة آل عمران: ١٦٧-١٦٨).

- ﴿وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا * وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا * فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا * وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (سورة النساء: ٧٢-٧٥).

- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (سورة النساء: ٧٧).

- ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (سورة النساء: ٩٥).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ * إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة التوبة: ٣٨-٣٩).

- ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (سورة التوبة: ٤٢).

ثانياً- الاصطفائية واحتكار الحقيقة

تنجدل الاصطفائية في الأديان التوحيدية بالإصرار على امتلاك كل واحد منها للحقيقة

المطلقة، فيما يُرمى الآخر بشتى النعوت التي تضعه في مصافّ المارق والمهرطق والزنديق والكافر... ولا تقتصر الاصطفائية على الدين وعقائده وطقوسه، بل تطال الأنبياء، وتتمدد إلى التلامذة أو الصحابة، بحيث تضيع أحياناً كثيرة المقاييس عن اعتبار هذا الشخص "مصطفى" من الله وحده أم أنّ هذه الاصطفائية يمكن مطّها وفق حاجات كل دين إلى ذلك. على سبيل المثال، تطال الاصطفائية في المسيحية الرسل الذين اعتمدهم المسيح لنشر رسالته بعده، لكن الاصطفائية توسعت كثيراً لتطال القديسين والبابوات... وفي الإسلام لم تقتصر الاصطفائية على الرسول بل أدخل اللاهوت الإسلامي صحابة الرسول، ولاحقاً من هو من نسله، وصولاً إلى بعض الأئمة والفقهاء. وبات هؤلاء "المصطفون"، الذين خصّهم الله بمميزات استثنائية لا تنطبق على سائر البشر، مصدر الحقيقة المطلقة للدين الذي ينتمون إليه. ولأنّ اصطفاءهم أتى بقرار إلهي، كان من الطبيعي أن يحمل هذا الاصطفاء طابع القداسة، مما يعني أنّ المسّ بهذا المقدس أو عدم الاعتراف به يعطي المشروعية لاستخدام العنف وتبريره طالما أنه يصبّ في خدمة الإله ودينه الحق.

لكنّ هذه الاصطفائية لم تكن مقتصرة على مجرد اعتراف من المؤمنين برسول هذا الدين أو ذاك، فالأصل فيها ما هو وارد في النصوص المقدسة للكتب التوحيدية، وهو ما يضفي عليها هالة القداسة والجبروت، مثلما يضفي عليها آلة النبذ والاستبعاد المتبادل والانخراط في صراع عنيف لفرض هذا الدين الذي وحده يملك الحق. وكما جرت الإشارة سابقاً، يحوي كل دين منوعات من الاصطفائية وادّعاء احتكار الحقيقة بين مكوناته، وهو ما يفسّر الصراع داخل كل دين، مثلما يفسّر أيضاً الصراع بين الأديان نفسها. وفي العودة إلى النصوص المقدسة للأديان التوحيدية نعثر على آيات واضحة في التعبير عن الاصطفائية، تنبئ بحدّ ذاتها عن الأسباب التي جعلت العنف بنيوياً في كل دين من جهة، وبين الأديان من جهة أخرى.

١ – الاصطفائية في اليهودية

– (ثُمَّ كَلَّمَ اللهُ مُوسَى وَقَالَ لَهُ: أَنَا الرَّبُّ. وَأَنَا ظَهَرْتُ لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ بِأَنِّي الإِلهُ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. وَأَمَّا بِاسْمِي 'يَهْوَهْ' فَلَمْ أُعْرَفْ عِنْدَهُمْ. وَأَيْضًا أَقَمْتُ

مَعَهُمْ عَهْدي: أَنْ أُعْطِيَهُمْ أَرْضَ كَنْعَانَ أَرْضَ غُرْبَتِهِم الَّتِي تَغَرَّبُوا فيهَا. وَأَنَا أَيْضًا قَدْ سَمِعْتُ أَنينَ بَني إِسْرَائِيلَ الَّذينَ يَسْتَعْبِدُهُمُ الْمصْريُّونَ، وَتَذَكَّرْتُ عَهْدي. لذلكَ قُلْ لِبَني إِسْرَائيلَ: أَنَا الرَّبُّ. وَأَنَا أُخْرِجُكُمْ مِنْ تَحْتِ أَثْقَالِ الْمصْريِّينَ وَأُنْقذُكُمْ مِنْ عُبُوديَّتِهِمْ وَأُخَلِّصُكُمْ بِذرَاعٍ مَمْدُودَةٍ وَبِأَحْكَامٍ عَظِيمَةٍ، وَأَتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا، وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا. فَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمُ الَّذي يُخْرِجُكُمْ مِنْ تَحْتِ أَثْقَالِ الْمصْريِّينَ. وَأُدْخِلُكُمْ إِلَى الأَرْضِ الَّتي رَفَعْتُ يَدي أَنْ أُعْطِيَهَا لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ. وَأُعْطِيَكُمْ إِيَّاهَا ميرَاثًا. أَنَا الرَّبُّ). (خروج: ٦: ٢-٨).

- (لأَنَّكَ أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ. إِيَّاكَ قَد اخْتَارَ الرَّبُّ إِلهُكَ لِتَكُونَ لَهُ شَعْبًا أَخَصَّ مِنْ جَميعِ الشُّعُوبِ الَّذينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ، لَيْسَ مِنْ كَوْنِكُمْ أَكْثَرَ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ، الْتَصَقَ الرَّبُّ بِكُمْ وَاخْتَارَكُمْ، لأَنَّكُمْ أَقَلُّ مِنْ سَائِرِ الشُّعُوبِ. بَلْ مِنْ مَحَبَّةِ الرَّبِّ إِيَّاكُمْ، وَحِفْظِهِ الْقَسَمَ الَّذي أَقْسَمَ لآبَائِكُمْ، أَخْرَجَكُمُ الرَّبُّ بِيَدٍ شَديدَةٍ وَفَدَاكُمْ مِنْ بَيْتِ الْعُبُوديَّةِ مِنْ يَدِ فِرْعَوْنَ مَلِكِ مِصْرَ. فَاعْلَمْ أَنَّ الرَّبَّ إِلهَكَ هُوَ اللهُ، الإِلهُ الأَمينُ، الْحَافِظُ الْعَهْدَ وَالإِحْسَانَ لِلَّذينَ يُحِبُّونَهُ وَيَحْفَظُونَ وَصَايَاهُ إِلَى أَلْفِ جيلٍ، وَالْمُجَازِي الَّذينَ يُبْغِضُونَهُ بِوُجُوهِهِمْ لِيُهْلِكَهُمْ. لاَ يُمْهِلُ مَنْ يُبْغِضُهُ. بِوَجْهِهِ يُجَازِيهِ. [11]فَاحْفَظِ الْوَصَايَا وَالْفَرَائِضَ وَالأَحْكَامَ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ الْيَوْمَ لِتَعْمَلَهَا). (تثنية: ٧: ٦-١١).

- (أَنْتُمْ أَوْلاَدٌ لِلرَّبِّ إِلهِكُمْ. لاَ تَخْمِشُوا أَجْسَامَكُمْ، وَلاَ تَجْعَلُوا قَرْعَةً بَيْنَ أَعْيُنِكُمْ لأَجْلِ مَيْتٍ. لأَنَّكَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلهِكَ، وَقَد اخْتَارَكَ الرَّبُّ لِكَيْ تَكُونَ لَهُ شَعْبًا خَاصًّا فَوْقَ جَميعِ الشُّعُوبِ الَّذينَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ). (تثنية: ١٤: ١-٢).

يمكن إيجاد نصوص مشابهة لموقع بني إسرائيل عند الإله في معظم النصوص اليهودية المقدسة. لكن اصطفائية بني اسرائيل واعتبارهم شعب الله المختار وجدت لها ترجمة في القرآن حيث وردت هذه الاصطفائية في أكثر من سورة وآية. صحيح أنّ القرآن يحمل آيات معادية لليهود في أكثر من سورة، لكنّ هذه العدائية لا تلغي المقدار الكبير من المديح الذي قيل في بني إسرائيل، وهي آيات صبّت في خانة الأيديولوجية الصهيونية المتعالية على سائر الشعوب والمعادية للمسلمين والمسيحيين على السواء. وهذه أبرز الآيات التي وردت في القرآن في مديح بني إسرائيل:

- ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (سورة البقرة: ٤٧).

- ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (سورة المائدة: ١٢).

- ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾ (سورة الأعراف: ١٣٧).

- ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الجاثية: ١٦).

٢- الاصطفائية في المسيحية

على غرار العهد القديم، يحمل العهد الجديد عشرات النصوص التي ترد على لسان المسيح يخصّ بها تابعوه بأنهم الأفضل في الدنيا، وهي نصوص لا تترك شكاً في كونها تحمل نظرة استعلائية على سائر الشعوب والأديان، على غرار ما حملته أسفار التوراة. ويمكن تلمّس هذه الاصطفائية في هذا العدد القليل من النماذج الواردة في الأناجيل:

- (أَنْتُمْ مِلْحُ الأَرْضِ، وَلكِنْ إِنْ فَسَدَ الْمِلْحُ فَبِمَاذَا يُمَلَّحُ؟ لاَ يَصْلُحُ بَعْدُ لِشَيْءٍ، إِلاَّ لأَنْ يُطْرَحَ خَارِجًا وَيُدَاسَ مِنَ النَّاسِ. أَنْتُمْ نُورُ الْعَالَمِ. لاَ يُمْكِنُ أَنْ تُخْفَى مَدِينَةٌ مَوْضُوعَةٌ عَلَى جَبَل، وَلاَ يُوقِدُونَ سِرَاجًا وَيَضَعُونَهُ تَحْتَ الْمِكْيَالِ، بَلْ عَلَى الْمَنَارَةِ فَيُضِيءُ لِجَمِيعِ الَّذِينَ فِي الْبَيْتِ. فَلْيُضِئْ نُورُكُمْ هكَذَا قُدَّامَ النَّاسِ، لِكَيْ يَرَوْا أَعْمَالَكُمُ الْحَسَنَةَ، وَيُمَجِّدُوا أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ). (متى: ٥: ١٣-١٦).

- (وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا، وَرَأَيْنَا مَجْدَهُ، مَجْدًا كَمَا لِوَحِيدٍ مِنَ الآبِ، مَمْلُوءًا نِعْمَةً وَحَقًّا. يُوحَنَّا شَهِدَ لَهُ وَنَادَى قَائِلاً: (هذَا هُوَ الَّذِي قُلْتُ عَنْهُ: إِنَّ الَّذِي يَأْتِي بَعْدِي صَارَ قُدَّامِي، لأَنَّهُ كَانَ قَبْلِي). وَمِنْ مِلْئِهِ نَحْنُ جَمِيعًا أَخَذْنَا، وَنِعْمَةً فَوْقَ نِعْمَةٍ.

لأَنَّ النَّامُوسَ بِمُوسَى أُعْطِيَ، أَمَّا النِّعْمَةُ وَالْحَقُّ فَبِيَسُوعَ الْمَسِيحِ صَارَا. اَللهُ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ قَطُّ. اَلابْنُ الْوَحِيدُ الَّذِي هُوَ فِي حِضْنِ الآبِ هُوَ خَبَّرَ). (يوحنا: ١: ١٤–١٨).

– (وَكَمَا رَفَعَ مُوسَى الْحَيَّةَ فِي الْبَرِّيَّةِ هكَذَا يَنْبَغِي أَنْ يُرْفَعَ ابْنُ الإِنْسَانِ، لِكَيْ لاَ يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ بَلْ تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ. لأَنَّهُ هكَذَا أَحَبَّ اللهُ الْعَالَمَ حَتَّى بَذَلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ، لِكَيْ لاَ يَهْلِكَ كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ، بَلْ تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ. لأَنَّهُ لَمْ يُرْسِلِ اللهُ ابْنَهُ إِلَى الْعَالَمِ لِيَدِينَ الْعَالَمَ، بَلْ لِيَخْلُصَ بِهِ الْعَالَمُ. اَلَّذِي يُؤْمِنُ بِهِ لاَ يُدَانُ، وَالَّذِي لاَ يُؤْمِنُ قَدْ دِينَ، لأَنَّهُ لَمْ يُؤْمِنْ بِاسْمِ ابْنِ اللهِ الْوَحِيدِ). (يوحنا: ٣: ١٤–١٨).

– الْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: لاَ يَقْدِرُ الابْنُ أَنْ يَعْمَلَ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا إِلاَّ مَا يَنْظُرُ الآبَ يَعْمَلُ. لأَنْ مَهْمَا عَمِلَ ذَاكَ فَهذَا يَعْمَلُهُ الابْنُ كَذلِكَ. لأَنَّ الآبَ يُحِبُّ الابْنَ وَيُرِيهِ جَمِيعَ مَا هُوَ يَعْمَلُهُ، وَسَيُرِيهِ أَعْمَالاً أَعْظَمَ مِنْ هذِهِ لِتَتَعَجَّبُوا أَنْتُمْ. لأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الآبَ يُقِيمُ الأَمْوَاتَ وَيُحْيِي، كَذلِكَ الابْنُ أَيْضًا يُحْيِي مَنْ يَشَاءُ. لأَنَّ الآبَ لاَ يَدِينُ أَحَدًا، بَلْ قَدْ أَعْطَى كُلَّ الدَّيْنُونَةِ لِلابْنِ، لِكَيْ يُكْرِمَ الْجَمِيعُ الابْنَ كَمَا يُكْرِمُونَ الآبَ. مَنْ لاَ يُكْرِمُ الابْنَ لاَ يُكْرِمُ الآبَ الَّذِي أَرْسَلَهُ. اَلْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ مَنْ يَسْمَعُ كَلاَمِي وَيُؤْمِنُ بِالَّذِي أَرْسَلَنِي فَلَهُ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ، وَلاَ يَأْتِي إِلَى دَيْنُونَةٍ، بَلْ قَدِ انْتَقَلَ مِنَ الْمَوْتِ إِلَى الْحَيَاةِ). (يوحنا: ٥: ١٩–٢٤).

– (أَنَا هُوَ خُبْزُ الْحَيَاةِ. مَنْ يُقْبِلْ إِلَيَّ فَلاَ يَجُوعُ، وَمَنْ يُؤْمِنْ بِي فَلاَ يَعْطَشُ أَبَدًا. وَلكِنِّي قُلْتُ لَكُمْ: إِنَّكُمْ قَدْ رَأَيْتُمُونِي، وَلَسْتُمْ تُؤْمِنُونَ. كُلُّ مَا يُعْطِينِي الآبُ فَإِلَيَّ يُقْبِلُ، وَمَنْ يُقْبِلْ إِلَيَّ لاَ أُخْرِجْهُ خَارِجًا. لأَنِّي قَدْ نَزَلْتُ مِنَ السَّمَاءِ، لَيْسَ لأَعْمَلَ مَشِيئَتِي، بَلْ مَشِيئَةَ الَّذِي أَرْسَلَنِي... أَنَا هُوَ الْخُبْزُ الْحَيُّ الَّذِي نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ. إِنْ أَكَلَ أَحَدٌ مِنْ هذَا الْخُبْزِ يَحْيَا إِلَى الأَبَدِ. وَالْخُبْزُ الَّذِي أَنَا أُعْطِي هُوَ جَسَدِي الَّذِي أَبْذِلُهُ مِنْ أَجْلِ حَيَاةِ الْعَالَمِ). (يوحنا: ٦: ٣٥–٣٨، ٥١).

– (الْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنِّي أَنَا بَابُ الْخِرَافِ. جَمِيعُ الَّذِينَ أَتَوْا قَبْلِي هُمْ سُرَّاقٌ وَلُصُوصٌ، وَلكِنَّ الْخِرَافَ لَمْ تَسْمَعْ لَهُمْ. أَنَا هُوَ الْبَابُ. إِنْ دَخَلَ بِي أَحَدٌ فَيَخْلُصُ وَيَدْخُلُ وَيَخْرُجُ وَيَجِدُ مَرْعًى. اَلسَّارِقُ لاَ يَأْتِي إِلاَّ لِيَسْرِقَ وَيَذْبَحَ وَيُهْلِكَ، وَأَمَّا أَنَا فَقَدْ أَتَيْتُ لِتَكُونَ لَهُمْ حَيَاةٌ وَلِيَكُونَ لَهُمْ أَفْضَلُ. أَنَا هُوَ الرَّاعِي الصَّالِحُ، وَالرَّاعِي الصَّالِحُ يَبْذِلُ نَفْسَهُ عَنِ الْخِرَافِ. وَأَمَّا الَّذِي هُوَ أَجِيرٌ، وَلَيْسَ رَاعِيًا، الَّذِي لَيْسَتِ الْخِرَافُ

لَهُ، فَيَرَى الذِّئْبَ مُقْبِلاً وَيَتْرُكُ الْخِرَافَ وَيَهْرُبُ، فَيَخْطَفُ الذِّئْبُ الْخِرَافَ وَيُبَدِّدُهَا. وَالأَجِيرُ يَهْرُبُ لأَنَّهُ أَجِيرٌ، وَلاَ يُبَالِي بِالْخِرَافِ. أَمَّا أَنَا فَإِنِّي الرَّاعِي الصَّالِحُ، وَأَعْرِفُ خَاصَّتِي وَخَاصَّتِي تَعْرِفُنِي، كَمَا أَنَّ الآبَ يَعْرِفُنِي وَأَنَا أَعْرِفُ الآبَ. وَأَنَا أَضَعُ نَفْسِي عَنِ الْخِرَافِ. وَلِي خِرَافٌ أُخَرُ لَيْسَتْ مِنْ هذِهِ الْحَظِيرَةِ، يَنْبَغِي أَنْ آتِيَ بِتِلْكَ أَيْضًا فَتَسْمَعُ صَوْتِي، وَتَكُونُ رَعِيَّةٌ وَاحِدَةٌ وَرَاعٍ وَاحِدٌ. لِهذَا يُحِبُّنِي الآبُ، لأَنِّي أَضَعُ نَفْسِي لآخُذَهَا أَيْضًا. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْخُذُهَا مِنِّي، بَلْ أَضَعُهَا أَنَا مِنْ ذَاتِي. لِي سُلْطَانٌ أَنْ أَضَعَهَا وَلِي سُلْطَانٌ أَنْ آخُذَهَا أَيْضًا. هذِهِ الْوَصِيَّةُ قَبِلْتُهَا مِنْ أَبِي). (يوحنا: ١٠: ٧-١٨).

إلى جانب هذه النصوص من الأناجيل، تضمّن القرآن جملة آيات تشيد بالمسيح وتضعه في موقع "المصطفى" وتسبغ عليه الصفات النبوية وتميّزه عن سائر الخلق. وهذه بعض الآيات:

- ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...﴾ (سورة البقرة: ٢٥٣).

- ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (سورة آل عمران: ٤٥).

- ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة آل عمران: ٥٩).

- ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَاةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (سورة المائدة: ٤٦).

- ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (سورة المائدة: ١١٠).

- ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ﴾ (سورة مريم: ٣٤).

٣- الاصطفائية في الإسلام

في الإسلام تكتسب الاصطفائية واحتكار الحقيقة بعداً أوسع مما هي عليه في اليهودية والمسيحية. نحن أمام دين يصنّف نفسه بأنه خاتم الأديان وأفضلها، والدين الذي سدّ كل نواقص الأديان التوحيدية الأخرى وأكمل عقائدها. ونحن أمام رسول للإسلام هو خاتم النبيين وأحبهم إلى الله، وأمام دين صنّف الله تابعيه بأنهم خير أمة أخرجت للناس. ويجري التعاطي مع النص القرآني بأنه يحمل كل حقائق الكون في الماضي والحاضر والمستقبل، وهو نص يتجاوز الزمان والمكان. ويندر أن لا نعثر في أي سورة من سور القرآن ما يشير إلى هذه الخصوصية التي منّ الله بها على المسلمين ورفعهم إلى أعلى مصاف البشر. هنا بعض الآيات الدالة على هذه الإصطفائية:

- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (سورة آل عمران: ١١٠).
- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ (سورة محمد: ٢).
- ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة الشورى: ٥١-٥٢).
- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (سورة الأحزاب: ٣٦).
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (سورة النساء: ٥٩).
- ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (سورة النساء: ٦٩).
- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ

عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (سورة الفتح: ١٠).

- ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (سورة آل عمران: ٨٥).

- ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (سورة المائدة: ٤٨).

- ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ (سورة العنكبوت: ٤٧).

- ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (سورة فاطر: ٣١).

- ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾ (سورة النجم: ١-٧).

- ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾ (سورة المائدة: ٣).

- ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (سورة آل عمران: ١٩).

هل يظل العنف في الأديان التوحيدية قانوناً إجبارياً يقطر الشعوب المنتمية إلى هذه الأديان؟ لا يصدر السؤال عن عبث، فما يشهد عليه هذا الانبعاث غير المعهود في العالم للأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية خير مجيب على ذلك، وهي أصوليات تستحضر العنف وتضفي عليه القدسية، وتوظف تراثها الديني في تأجيج سعار الكره والنبذ. فسؤال الباحث الفرنسي ميشال دوس القائل: "هل العنف والحرب ضمن منظور الوحي التوحيدي أمر محتوم؟ وهل بالتالي يستحيل علينا أن نعيش بسلام في ظل هيمنة الأديان التوحيدية؟" سؤال يكتسب مشروعية قوية. يحاول الباحث

الفرنسي تقديم إجابة على سؤاليه قائلاً: "ينبغي الاعتراف بأنّ كتب الوحي الثلاثة تؤجّل تحقق السلام والوئام بين البشر إلى أزمنة أخرى، أي إلى الزمن الأخروي، عالم الأبدية والخلود. وهذا يعني أنها تعرف أنها لن تستطيع تحقيق هذا السلام على الأرض في الحياة الدنيا وإنما فقط سوف تحاول الإسهام في ذلك بقدر الإمكان. بل وحتى الإنجيل، المشهور بوداعته والذي يدعو بإلحاح إلى عدم مقاومة الرجال الأشرار العنيفين، لا يزعم أنه سينهي العنف من هذا العالم، وإنما يزعم فقط أنه عن طريق القبول به كضحية فإنه يخلع عليه المعنى والفعالية الإنقاذية الخلاصية"[1].

---

١ هاشم صالح، **الإسلام والإنغلاق اللاهوتي**، مصدر سابق، ص١٨١.

الفصل الثالث

الصراعات الدينية في المسيحية

تنطلق المؤسسات الدينية المسيحية على مختلف فروعها وكنائسها من ثوابت تنسبها إلى المسيح وتلامذته ترى في المسيحية ديناً يدعو إلى المحبة والرحمة والعفو انطلاقاً من قول المسيح "من ضربك على خدك الأيمن فحوّل له الأيسر". لا يستطيع أي دارس للكتب المقدسة في الأديان التوحيدية الثلاثة إلاّ أن يرى فارقاً كبيراً بين آيات العنف الكثيرة الواردة في التوراة والقرآن، وبين تلك الواردة في الأناجيل على لسان المسيح وتلامذته، وهي فعلاً آيات محدودة العدد. في أي محاكمة للسلوك الممارس على يد المؤسسات الدينية يجب التفريق بين مضمون النصوص وبين الممارسة العملية لهذه المؤسسة. فالمقياس المطبّق على الدين حول ما إذا كان رحيماً أم عنيفاً هو مقياس مدى تطبيق مبادئه على الأرض، خصوصاً عندما تكون الممارسة من قبل أعلى السلطات في المؤسسة الدينية. في هذا المجال ليس مبالغة القول إنّ الدين المسيحي، كما جرت ترجمة نشره وممارسته من قبل المؤسسات الدينية، كان أكثر الأديان وحشيةً وعنفاً ضد المنتسبين إليه وغير المنتسبين إليه على السواء. عندما انجدل الدين المسيحي بشهوة السلطة من الكنيسة تحوّل هذا الدين تمثيلاً وتجسيداً لأبشع مظاهر الظلم البشري والاعتداء على الكرامة الإنسانية. لا شك أنّ هذه الممارسات العنفية من الكنائس كانت أحد الأسباب الرئيسية لتلك الموجة الفكرية والفلسفية في عصر الأنوار والعصور الحديثة والتي انتهت بالحسم في الفصل بين الدين والسياسة ومنع

استخدام الدين في السياسة.

سنتناول في هذا الفصل ثلاثة مظاهر من استخدام المؤسسة الكنسية للدين وتوظيفه في خدمة سلطتها بكل ما نجم عنها من مظاهر غير إنسانية ومجازر وحروب أودت بمئات الآلاف من سكان أوروبا، ولا تزال آثارها ماثلة حتى اليوم في الوجدان الأوروبي. هذه المظاهر هي: محاكم التفتيش، الحروب الصليبية، والحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت.

أولاً- محاكم التفتيش

عرف التاريخ الأوروبي ثلاثة أنواع من محاكم التفتيش، الأول منها محاكم التفتيش البابوية التي أسسها البابا غريغوري التاسع نحو عام ١٢٣١م، وهي محاكم استمرت حتى بدايات العصر الحديث، واستهدفت، بشكل رئيسي، ملاحقة المهرطقين، ومن ثم السحرة والمشعوذين، وأخضعتهم للمحاكمة وأنزلت بهم أشد العقاب. أما النوع الثاني فهو محاكم التفتيش الإسبانية التي كان قد رخص لها البابا سيكستوس الرابع عام ١٤٧٨م، وطالت مهماتها المسيحيين وطوائف أخرى من قبيل اليهود والمسلمين. وعُرف النوع الثالث بمحاكم التفتيش الرومانية أو الديوان المقدس، وقد أسسها البابا بولس الثالث نحو عام ١٥٤٢م، وتخصصت بملاحقة العلماء ورجال الفكر ومؤلفاتهم.

عملت محاكم التفتيش، خاصةً في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، على اكتشاف مخالفي الكنيسة ومعاقبتهم. وقد استُخدمت بشكل عام لمحاكمة المهرطقين بواسطة الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. وكان ذلك من خلال محاكمات إكليريكية أو المحاكم التي كانت تقيمها الكنيسة الرومانية الكاثوليكية لقمع أو مكافحة الهرطقة. حيث طاردت السحرة وعاقبتهم، فأحرقت ٥٩ امرأة في إسبانيا، و٣٦ في إيطاليا، و٤ في البرتغال، بينما قامت محكمة القضاء المدني الأوروبي بمحاكمة ١٠٠ ألف امرأة، ٥٠ ألفاً منهن تمّ حرقهن، وأعدمت ٢٥ ألف مسيحي في ألمانيا خلال القرن السادس عشر من أتباع مارتن لوثر. وكان استخدام وسائل التعذيب في حق من كان

يُظنّ أنه من الهراطقه أمراً مألوفاً كأسلوب بشع للعقاب من قطع أوصال وحرق الناس أحياء، فوصلت الأعداد التي تمّ تعذيبها ثلاثمئة ألف من البروتستانت ومئة ألف بلغاري وفرنسي وأرثوذكسي، كما تمّ تعذيب المسلمين المقيمين في بلاد الأندلس بعد سقوطها في قبضة المسيحيين.

يقول الكاتب اللبناني جورج قرم:

إنّ أساليب محاكم التفتيش الإجرائية ستلهم في كثير من النواحي بعض مراحل الثورة الفرنسية والثورة الروسية أو حتى الثورة الثقافية في الصين. فالتطهيرات وأنواع الحرم والتصفيات الجسدية لمعارضي العقيدة السائدة في الأنظمة السياسية المتحدرة من الثورات الحديثة تبدو كأنها أعادت، إلى حدّ بعيد، إنتاج ما حدث في صميم الكنيسة الكاثوليكية بين القرنين الثاني عشر والسادس عشر في أوروبا، والذي آل إلى الانحلال في حرب دينية معممة، شاملة. حقاً لقد تمأسس جرم الرأي، بمعناه الحديث، في أوروبا خلال عهد محاكم التفتيش الذي بلغ ذروته في إسبانيا في عهد الملك فيليب الثاني ١٥٥٥–١٥٩٨. وتعود أصوله إلى المجمع الكنسي الثالث الشهير المنعقد في مدينة لاتران ١١٧٩، الذي سمح للسلطة الحاكمة بـ"الحق الإلهي" بأن تجابه الهراطقة بالقوة. فالصراع ضد الهرطقة أدى إلى موقف أكثر تصلباً، إذ أشركت البابوية السلطة الزمنية في القمع، الذي صار بالنسبة لها واجباً ذا طبيعة دينية.[1]

كانت سلطة التفتيش مطلقة الصلاحية في ملاحقة كل من تعتبره الكنيسة متهماً بالهرطقة، وتطال الأشخاص المتهمين وكل من يتستر عليهم. يورد جورج قرم على لسان المؤرخة أرليت جوانّا شرحاً واضحاً ووافياً للقوة الهائلة التي اكتسبها التشريع التفتيشي في إسبانيا في القرن السادس عشر حيث تقول:

بما أنّ التشريع التفتيشي يتناول كل جرم رأي له صلة بالدين من قريب أو

١ جورج قرم، **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢٠٨–٢٠٩.

> من بعيد، فإنه يكون مهاباً على قدر ما يتحرر من المبادئ القانونية العامة. فالتفتيش، الشديد التمركز، يجهل الأنظمة الخاصة بالمدن وكل إمكان استئناف لقراراتها لدى كنيسة روما، حتى أنّ فالديس حصل على إذن بابوي بالتحقيق مع الأساقفة. فطريقته الاستثنائية، القائمة على السرية والعزلة وكتمان شخصية من وشى بالمتهم وغياب المحامين، ما عدا أولئك المفوضين رسمياً، جعلته أشد رهبةً أيضاً من كل محكمة أخرى. ولئن كان التعذيب نادراً وكانت ظروف الاعتقال عموماً أقل قسوةً من السجون الأخرى، فإنّ الأحكام بالبراءة أو وقف المحاكمة هي نادرة للغاية، وتالياً تترك فرصة ضئيلة للنجاة من الإدانة.[١]

ويتابع قرم على لسان شارل ليا، أحد أفضل مؤرخي مؤسسة التفتيش، تفسير "الوحشية المرعبة والحماسة الهمجية" اللتين كانتا تصاحبان أعمال التعذيب المنصبّة على الهراطقة وتقنيات الوشاية بهم:

> على هذا النحو لم يكن يجري تعليم المسيحيين أنّ واجبهم الأول كان المساهمة في إبادة الهراطقة وحسب، بل كان يجري دفعهم بلا تأنيب ضمير إلى كشفهم أمام السلطات، خلافاً لكل اعتبار إنساني أو إلهي. لم تكن روابط الدم عذراً لمن كان يخفي هرطوقياً: كان على الابن أن يشي بأبيه، وكان الزوج يعتبر مذنباً إذا لم يسلم زوجته إلى موت رهيب. لقد تقوضت كل الأواصر الإنسانية بجريمة الهرطقة، حتى أنّ سر الزواج ما عاد قادراً على الربط بين امرأة مؤمنة بالعقيدة الحقة وزوج هرطوقي، وكان يجري تعليم الأطفال أنّ من واجبهم ترك ذويهم... حتى أنّ المحبة لا يمكنها التردد في اللجوء إلى وسائل متطرفة للقيام بمهمة الخلاص الواقعة على كاهلها. إنّ صدق الناس الذين كانوا من أدوات التفتيش، واقتناعهم العميق بأنهم كانوا يعملون في سبيل مجد الله، تشهد عليهما، بين أمور أخرى، العادة التي كانت قد درجت بمنحهم وثائق تسامح يفترض أنها

١ المصدر نفسه، ص٢٠٩–٢١٠.

> تسهّل الدخول في الجنة في الآخرة... نظراً إلى حالة المتعصبين الفكرية، حتى أشدهم إحساناً ومحبةً، ما عاد في الإمكان البتة أمرهم بالإشفاق على آلام الشيطان وكينوناته المختلفة من المتخبطين في عذابات الجحيم اللامتناهية... إنّ إبادة الهراطقة بلا وازع كان عملاً لا يمكنه إلاّ إمتاع النفوس المستقيمة، سواء بقيت متفرجة لا غير أم فرض عليها ضميرها أو وضعها أرفع واجبات التنكيل الفعال. وإذا ظهر، على رغم ذلك، ترددٌ ما، فإنّ اللاهوت المدرسي كان يضع له حداً، بالبرهان على أنّ التنكيل كان فعل محبة، مفيداً جداً لأولئك الذين كان يصيبهم.[١]

لا شك أنّ هذا الاستشهاد المطوّل يشهد على تعيين الأسس اللاهوتية والنظرية التي كان على محاكم التفتيش الاستناد إليها لإعطاء عملهم مشروعيةً دينيةً مقدسة. لكن الأهوال والأعمال المرعبة يمكن تلمّسها من خلال استعراض بعض مآثر محاكم التفتيش التي رأت تتمةً لها في العصور الحديثة على يد الأنظمة الديكتاتورية والتوتاليتارية في العالم أجمع، وفي عالمنا العربي على الأخص.

قبل القرن الخامس عشر قامت الكنيسة الكاثوليكية بقمع الهرطقة، واستندت إلى نظام كنسي كان متبعاً قوامه النفي والسجن. أما في القرن الثاني عشر، ولمواجهة انتشار الخروج على تعاليم الكنيسة، باتت الإجراءات القانونية ضد الهرطقة أشد قسوةً، فتأسست مجالس كنسية مكونة من الأساقفة ورؤساء الأساقفة مكونةً ما يعرف بمحاكم التفتيش. وفي القرن الثالث عشر قام البابا بتسليم مهمة محاكم التفتيش للدومينيكان، فقام المحققون بالعمل باسم البابا والاستخدام الكامل لسلطته، فاتبعوا إجراءات في التحقيق صارمة ووحشية كانت كفيلة بنزع الاعترافات من المتهمين. كما أنشئ مكتب خاص لتحريم الكتب في الفاتيكان في القرن السادس عشر، ولم يُلغ هذا المكتب إلا عام ١٩٦٥. قامت مهمة هذا المكتب على منع المسيحيين من قراءة الكتب التي يعتبرها ضارة بالعقول أو خطرة على العقيدة. وقد وضعت معظم الكتب الفلسفية والعلمية على لائحة الكتب الممنوعة.

أما المحاكم التي أنشئت في أوائل القرن الثالث عشر بقرار من البابا جرينوار التاسع،

١ المصدر نفسه، ص٢١١–٢١٤.

وذلك عام ١٢٣٣، فقد كان هدفها محاربة الهرطقة في كل أنحاء العالم المسيحي. وقد كلّف بها رجال الدين في مختلف المحافظات والأمصار، حيث كان كل واحد منهم مسؤولاً عن ملاحقة المشبوهين في أبرشيته. وكان الناس يُساقون سوقاً إلى محكمة التفتيش عن طريق الشبهة فقط، أو عن طريق وشاية أحد الجيران. فكانوا يعرضون المشبوه به للاستجواب حتى يعترف بذنبه، فإذا لم يعترف انتقلوا به إلى مرحلة أعلى فهددوه بالتعذيب، وعندئذ كان كثيرون ينهارون ويعترفون بذنوبهم ويطلبون التوبة، وأحياناً كانت تُعطى لهم ويبرّأون. ولكن إذا شكّوا بأنّ توبتهم ليست صادقة عرّضوهم للتعذيب الجسدي حتى ينهاروا كلياً. وإذا أصرّ المذنب على أفكاره ورفض التراجع عنها فإنهم يشعلون الخشب والنار ويرمونه في المحرقة، وقد قُتل خلقٌ كثير بهذه الطريقة.

تشير كتب التاريخ إلى أنّ أعداد الضحايا الذين ماتوا بهذه الطريقة تجاوز عشرات الألوف، ومن أشهر الذين ماتوا حرقاً المصلح التشيكي المشهور جان هوس، وكان راهباً مشهوراً بإخلاصه وتقواه واستقامته، كما كان يحتل أرفع المناصب الأكاديمية بصفته عميداً لجامعة براغ في بداية القرن الخامس عشر. ولكنهم اتّهموه بأنه كان يدّعي أنّ الكنيسة قد خرجت عن مبادئ الدين وأنه ادّعى أنّ بعض القساوسة والمطارنة قد انحرفوا عن واجبهم الحقيقي وباتوا يهتمون بمصالحهم الشخصية وباستغلالهم المادي للناس البسطاء. وقد التفّ حوله أناسٌ كثيرون أحسّوا بصدقه وإخلاصه، وعندئذ قامت الكنيسة الكاثوليكية بتكفيره بتهمة الزندقة، ورغم أنهم أعطوه الأمان بعد أنْ استدعوه إلى المحاكمة إلاّ أنهم غدروا به فاعتقلوه وألقوه طعمةً للنيران في نفس اليوم، أي بتاريخ ٦ تموز/ يوليو عام ١٤١٥.

ومن أهم الذين مثلوا أمام محاكم التفتيش الفيلسوف الإيطالي جيوردانو برونو والعالم الشهير جاليليو، بل إن كوبرنيكوس القائل بدوران الأرض حول الشمس لم ينجُ منها إلا بسبب حذره الشديد. فقد أجّل نشر كتابه الذي يحتوي على نظريته الجديدة حتى يوم وفاته بالضبط. أما الراهب برونو فقد هرب من إيطاليا بعد أن انخرط في سلك الرهبنة لفترة من الزمن، لكنه تعلّق بالأفكار الفلسفية وتبنّى نظرية كوبرنيكوس المدانة من قبل البابا، فاشتبهت به المحاكم ولاحقته، مما اضطره إلى الفرار والعيش متنقلاً بين فرنسا وسويسرا وإنكلترا وألمانيا، فاشتغل أستاذاً في جامعات هذه البلدان. وبعد

أن غاب سنوات طويلة عن بلاده، وشعر بالحنين إليها، استدرجه أحد التجار الأغنياء من البندقية، وطلب منه العودة لتعليم أولاده والعيش بأمان في بلاده إيطاليا، ولكنه سرعان ما غدر به وسلّمه إلى محاكم التفتيش في الفاتيكان، فقطعوا لسانه وأحرقوه.

أما العالم الشهير جاليليو فقد كان مهدداً بالمصير نفسه لولا أنه استدرك الأمر في آخر لحظة وقبل بالتراجع عن نظريته المشهورة، وهكذا عفوا عنه ولم ينفذوا فيه حكم الإعدام. لكنه أُحيل إلى الإقامة الجبرية في ضواحي فلورنسا، حيث أتيح له أن يكمل بحوثه وهو تحت المراقبة. ولم تعترف الكنيسة الكاثوليكية بغلطتها في حق غاليليو إلاّ بعد مرور أكثر من ثلاثمئة سنة على محاكمته. وقد استمرت محرقة محاكم التفتيش موقدةً حتى القرن السابع عشر، بل وحتى الثامن عشر. فهناك حادثة شهيرة حصلت في عز عصر التنوير لشخص يدعى جان فرانسوا لابار (Jean–François de la Barre)، أي في القرن التاسع عشر، فقد قطعوا يده لأنه كسر الصليب واقتلعوا لسانه ثم أحرقوه أخيراً، وكان شاباً مراهقاً لا يتجاوز عمره التاسعة عشر. وقد استغل فولتير هذه القضية وهاجم الأصوليين المسيحيين هجوماً شديداً. ومن الأمثلة الأخرى ما حصل للفيلسوف ميخائيل سيرفيتوس الذي أحرقوه حياً في جنيف بتهمة التشكيك بعقيدة التثليث، وهي من العقائد الأساسية في المسيحية.

في القرن السادس عشر أصبحت إسبانيا أكبر قوه كاثوليكية في العالم آنذاك، وكانت موضع حسد من العالم البروتستانتي في الشمال، وكانت إسبانيا نموذجاً لدولة دينية سلطويه، تتحكم الكنيسة فيها، وتعيّن الملوك والأباطره الذين يحكمون بحاكمية تسمى ظلّ الله في الأرض أو قانون الحق الإلهي. وللقضاء على ما سمي وقتها بالفساد أجبرت المحاكم غير المسيحيين على اعتناق المسيحية، ثم استهدفت المعتقدات المسيحية الأخرى، وخاصة البروتستانتية، تحت حجة الهرطقة، المخالفة في نظرهم للتعاليم الكاثوليكية.

وكان توماس توركومادا، وهو رجل دين منتسب إلى المسيحية، يرأس هيئة التفتيش للبحث عن هؤلاء الهراطقة، فيقوم بوعظهم وتعذيبهم وقتلهم إن لم يعودوا إلى كنف الكنيسة الكاثوليكية، وكان يسمى بالمفتش العظيم، أو جراند إنكويستر، وكان يعدم واحداً على الأقل من كل عشرة أشخاص يمثلون أمام محكمته.

يصف غوستاف لوبون في كتابه **حضارة العرب** محاكم التفتيش قائلاً:

يستحيل علينا أن نقرأ دون أن ترتعد فرائضنا من قصص التعذيب والاضطهاد التي قام بها المسيحيون المنتصرون بحقّ المسلمين المنهزمين، فلقد عمّدوهم عنوةً، وسلّموهم لدواوين التفتيش التي أحرقت منهم ما استطاعت من الجموع. واقترح القس "بيلدا" قطع رؤوس كل العرب دون أي استثناء ممن لم يعتنقوا المسيحية بعد، بما في ذلك النساء والأطفال. وكان الراهب بيلدا قد قتل في قافلة واحدة للمهاجرين قرابة مئة ألف في كمائن نصبها مع أتباعه. وكان بيلدا قد طالب بقتل جميع العرب في إسبانيا بما فيهم المتنصّرين، وحجته أنّ من المستحيل التفريق بين الصادقين والكاذبين، فرأى أن يُقتلوا جميعاً بحدّ السيف، ثم يحكم الرب بينهم في الحياة الأخرى، فيدخل النار من لم يكن صادقاً منهم.

لمزيد من التعرّف على نشاط محاكم التفتيش والفنون التي اكتشفوها لتعذيب الناس، نورد هذا المقطع من كتاب سليمان مظهر **قصة الديانات**، حيث يقول:

كانت قاعة التعذيب عبارة عن غرفة مظلمة جدرانها سوداء، يغلق عليها باب من الحديد السميك، وفي أرضها سلاسل ضخمة مشدودة إلى حلقات في الأرض. وكانت تلك السلاسل لربط المذنبين حين تعذيبهم، وإلى جانب ذلك توجد مجالد من الجلد المعقود على رصاص ودواليب، وسحابات ذات مسامير صدئة حادة لتمزيق الأجساد، وعضاضات حديدية لعضّ اللحم، ثم أكاليل حديدية ذات مسامير ناتئة من الداخل تطوّق بها جبهة الضحية ثم يأخذ المعذب في تضييقها شيئاً فشيئاً بواسطة مفتاح يدور بلولب حتى تغرز المسامير في الرأس. ثم هناك كلاليب ذات رؤوس حادة لسحب أثداء النساء من الصدور، وآلات لسلّ اللسان من أصله، وأخرى لتكسير الأسنان، وأحذية حديدية تحمّى لدرجة الاحمرار يلبسونها لمن ساء حظه ووقع في أيدي هؤلاء الوحوش، ثم أحذية أخرى حديدية ذات مسامير من الداخل يضعونها في رجل السجين ثم يأخذ الموكل بالتعذيب في تضييقها

شيئاً فشيئاً. وتوجد مشنقة معلّقة في السقف لكي تشنق المعذب نصف شنق، فلا هو حي فيرجى ولا هو ميت فيوارى. ثم سلاسل ضخمة وأثقال حديدية معلقة أيضاً في نواح مختلفة من السقف ليربط فيه السجين وبينها، فتتجاذبه وتمزق أعضاءه. وهناك تابوت، وهو عبارة عن خزانة حديدية يقف فيها المعذب وفي بابها ست من الحراب القصيرة المثبتة، فإذا ما أغلق ذلك الباب بقوة دخلت حربتان في عيني المعذب، فتنفذان من مؤخرة الجمجمة، وتدخل حربة في قلبه وأخرى في معدته وأخريان في بطنه. وكان يوجد في وسط القاعة ما يسمى بـ"الجحش الخشبي"، فكان السجين يُربط إليه لإزهاق روحه بواسطة التضييق على رئتيه، فكانوا يطوقون صدره بآلة حديدية ثم يأخذون في تضييقها بواسطة لوالب حتى تنقطع أنفاس المعذب المسكين.[1]

ثانياً- الحروب الصليبية

تشكّل الحروب الصليبية، التي استمرت حوالي قرنين (١٠٩٥-١٢٩٠)، مظهراً آخر من مظاهر الاختلاط بين الدين والسياسة وتوظيف الدين في خدمة مشاريع هيمنة وسيطرة على سائر الشعوب. وإذا كانت هذه الحروب قد استهدفت احتلال مناطق إسلامية تحت حجة استعادة الأراضي المقدسة، إلاّ أنها لم تكن بعيدة عن النزاعات الداخلية في أوروبا وخصوصاً الصراعات بين البابوات والأباطرة على النفوذ والسلطة. تركت هذه الحروب آثاراً سلبية كبيرة على العلاقة بين المسلمين والمسيحيين، خصوصاً أنها اصطبغت بالرداء الديني من قبل الأوروبيين، واعتبرت نفسها حرباً مقدسة يمارس المسيحيون من خلالها "الجهاد" ضد المهرطقين والكفار، أي الشعوب الإسلامية. وقد اندمغت هذه الحروب في الوجدان الإسلامي وحفرت عميقاً خنادق من الحقد والكره وتصنيف الغرب بوصفه معادياً للإسلام وطامحاً في السيطرة عليه. وهذه الآثار السلبية لا تزال تلقي بكلكلها على العلاقة بين الغرب المسيحي وبين الإسلام، وتساعد على تسعير الصراعات الدينية،

١ سليمان مظهر، قصة الديانات، دار الوطن العربي، بيروت، ١٩٨٤، ص٤١٥-٤١٦.

وتشكّل أحد العناوين لصراع الحضارات التي قال بها هانتنغتون بوصفها صراعات بين الحضارة المسيحية والحضارة الإسلامية. على امتداد تسع حملات من الجيوش الأوروبية "دعا البابوات، أو زعماء العالم المسيحي، إلى حشد مجهود أوروبي عالمي النطاق، فكانت هناك تسع دعوات بابوية إلى الزحف وحمل السلاح، وأعلنت أوروبا بأسرها الحرب على الإسلام تسع مرات خلال الحقبة الصليبية"[١].

سبق تسيير الجيوش إلى الشرق تنظيم تعبئة أيديولوجية – دينية لحثّ المسيحيين على الذهاب. فإضافةً إلى الوعد بالغنائم وجني الثروات تشجيعاً للمقاتلين "شهدت أوروبا الكثير من الظاهرات التي تندرج في إطار أسطرة الحرب وتقديسها وإحاطتها بالخوارق قبل أن تبدأ. فقد جاب بطرس الناسك، القس المتقدم في السن، الكثير من المدن والقرى الأوروبية يدعو سكانها إلى اللحاق به واتّباعه إلى القدس كأسلوب وحيد للتكفير عن ذنوبهم وخطاياهم. وقد رافق ذلك بروز ظاهرة الرؤى والمنامات التي تعبّر أنّ مجيء المسيح بات قريباً جداً. والتكفير عن الذنوب يتمثل باستعادة الأماكن المقدسة والحج إليها، حيث أنها أفضل مكان مقدس لملاقاته. والملفت أنّ تلك الرؤى والمنامات لم تشمل فئة اجتماعية واحدة، بل شملت طبقات المجتمع كافة، فقيرهم وغنيهم. وباتت الدعوة إلى المساهمة في تلك الحروب والانخراط في صفوفها أو بيع وتقديم الممتلكات للإنفاق عليها وتمويلها أشبه ما يكون بهستيريا كاملة ضمّت في صفوفها الإقطاع والفرسان النبلاء والفلاحين الفقراء"[٢].

صحيح أن الحروب الصليبية كانت موجهة بشكل خاص ضد القوى التي سبق لها أن سيطرت على بيت المقدس، أي المسلمين الذين وصلوا إليها في سياق الفتوحات الإسلامية، لكنّ هذه الحروب أصابت المسيحيين القاطنين في الشرق، والذين لاقى قسمٌ واسع منهم اضطهاداً من المسيحيين الآتين من الغرب. "ذلك أنّ آلاف الصليبيين، وهم في طريقهم إلى بيت المقدس، نزلوا على المسيحيين وطلبوا منهم إطعامهم وإيواءهم. بل حاولوا أن يقتلعوا الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية من القسطنطينية، ويبدّلوها بكنيسة رومانية كاثوليكية. وشكّ زعماء الكنيسة اليونانية الأرثوذكسية في

١ زهير هواري، **مسارات الحروب ومسيرة الحضارة، تقاطعات التاريخ العربي الوسيط**، منشورات الضفاف، بيروت، ٢٠١٣، ص٢٣٥.
٢ المصدر نفسه، ص٢٤٠.

احتمال أن تكون الحروب الصليبية قد نظمت بقصد القضاء على المسيحيين الشرقيين الخارجين على الكنيسة الرومانية، لا القضاء على المسلمين في بيت المقدس"[1].

١ – المقدمات الدينية – السياسية – الاجتماعية للحروب الصليبية

أتت الحروب الصليبية في مرحلة كانت المسيحية قد سادت في المجتمعات الأوروبية بعد اعتناق الفايكينغ والسلاف والمجر لها. حيث وجدت طبقة المحاربين الأوروبيين نفسها بلا عدو مما أفقدها المهمة القتالية، فتحولت أقسام واسعة منها إلى السرقة وقطع الطرق والقتال في ما بين أفرادها، فوجدت الكنيسة في تحويل عنف هذه الفئات من الداخل الأوروبي إلى الخارج فرصةً للحدّ من الفوضى وشلّ فعالية قوى بات من الصعب السيطرة عليها داخل أوروبا.

انطلقت الدعوة إلى الحروب الصليبية مع البابا أربانس الثاني في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٠٩٥ بعقده مجمعاً لرجال الدين في مدينة كليرمونت فران الفرنسية.

في مجمع كليرمون، قدم البابا أربانس الثاني (١٠٣٥–١٠٩٩) خطاباً حماسياً علّل فيه الأسباب التي تقف وراء دعوته إلى إطلاق الحملة الصليبية الأولى، حيث جاء في هذا الخطاب:

> كما يعرف الكثير منكم، لقد قدم شعب آتياً من بلاد فارس هم الأتراك، نحو أراضي رومانية ولغاية هذا الجزء من شواطئ البحر الأبيض المتوسط، الذي تطلق عليه تسمية ذراع القديس جورج، على حساب أراضي المسيحيين، مجتاحاً بذلك، ودائماً نحو الأمام، بلدان هؤلاء المسيحيين الذين تعرضوا للهزيمة في المعارك لأكثر من سبع سنوات. وقد سقط الكثير منهم تحت ضربات الغزاة وتعرض الكثير منهم للاستعباد. إنّ هؤلاء الأتراك يدمّرون الكنائس ويسلبون وينهبون مملكة الرب... لذلك فإنني أحثكم وألتمس منكم – ولست أنا الذي يحثكم على ذلك بل إنه الرب نفسه الذي يطلب منكم – أنتم مبشري المسيح، سواء كانوا فرساناً أم مشاة، أغنياء أم فقراء،

---

١ سليمان مظهر، **قصة الديانات**، مصدر سابق، ص٤٠٦.

من خلال تبشيركم الدائم للتوجه قبل فوات الأوان لنجدة المسيحيين، ودحر هذا الشعب المسيء بعيداً عن أراضينا. إنني أقول لهؤلاء الموجودين هنا وأطلب من جميع الغائبين عن المجمع: المسيح يأمر بذلك. وإنني أقول لهؤلاء الحاضرين هنا، وأطلب من الذين غابوا عن الحضور: المسيح يأمر بذلك.

لجميع هؤلاء الذين سوف يغادرون والذين سوف يفقدون حياتهم في الطريق، سواء كانوا على البرية أم في البحر، أو الذين سوف يتعرضون للموت وهم يقاتلون الوثنيين، أقول إنّ مغفرة خطاياهم ممنوحة لهم. وأمنح هذه المغفرة لجميع هؤلاء الذين يشاركون في هذه الحملة بموجب السلطة التي خوّلني إياها الله. إنه لمن المخجل أن يتمكّن شعبٌ وضيع يستحق المقت والازدراء وعبدٌ للشيطان من الانتصار على أمةٍ وهبت نفسها لعبادة الله وتتشرّف باسم المسيحية الذي تحمله. ما أكثر الملامات التي سوف يوجّهها الرب نفسه إليكم إن لم تجدوا الرجال الذين يستحقون، مثلكم، اسم المسيحيين. ليذهب هؤلاء الذين يشنّون حروباً خاصة وتعسفية بعضهم على بعض مسببين الضرر والسوء للمؤمنين (المسيحيين) إلى مقاتلة الكفرة، وليكن هؤلاء الذين كانوا سابقاً لصوصاً وقطاع طرق فرسان المسيح اعتباراً من الآن.[١]

إلى جانب التعبئة الدينية من البابوات وجدت طبقة النبلاء في الحملات الصليبية فرصةً للحصول على أراضٍ في الشرق، كما وجد آخرون فيها مجالاً لزيادة الأملاك. أما الفقراء فقد شكلت لهم الحملات أملاً بحياة جديدة أفضل ووسيلة لتخلصهم من العبودية التي كانوا يعيشونها في ظل نظام الإقطاع السائد في ذلك الوقت. هذا إضافةً إلى رغبة المدن الساحلية الأوروبية في تحقيق مكاسب تجارية من خلال نقل المحاربين على سفنها.

لم تكن العلاقات الأوروبية مع العالم الإسلامي جيدة. فقد سبق للمسلمين محاربة

١ أفرام عيسى يوسف، **الحملات الصليبية كما يرويها المؤرخون السريان**، ترجمة فخري العباسي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ص٢٣-٢٤.

البيزنطيين منذ القرن السابع الميلادي، وحققوا عليهم انتصارات أوصلتهم إلى جبال البيرينية في شمال إسبانيا وجنوب فرنسا بعد أن سيطروا على شمال أفريقيا، مما جعل المناطق الأوروبية المتاخمة لحدود دولة الأندلس الإسلامية تعيش حال قلقٍ وتهديد من التوسع الإسلامي.

إلى هذه العوامل كانت البابوية ترى في السيطرة على الأرض المقدسة دعماً كبيراً لنفوذها، كما اعتبرت السيطرة على الكنيسة الشرقية بالقسطنطينية وسيلةً لإعادة توحيد الكنيسة تحت ظلال البابوية.

٢ – الحملات الرئيسية

يصعب الفصل بين الأحداث التي وقعت في فترة الحروب الصليبية، فقد تشابكت التطورات، وكانت كل حملة تمهّد لأخرى، بل أحياناً كانت الحملات تتداخل بعضها مع بعض. لكن المؤرخين يعددون الحملات الصليبية بتّسع حملات[١].

الحملة الصليبية الأولى

انطلقت الحملة الأولى عام ١٠٩٦، واعتمدت على الفقراء والأقنان وجمهور قليل من الفرسان. شكّل الوعد الكنسي بالخلاص والفوز بالغنائم سبباً مقنعاً لمغادرة حياتهم البائسة والتوجّه إلى تحرير القدس. وقد قاد هذه الحملة بطرس الناسك حتى وصولها إلى القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية. وكانت الجموع تندفع دون توقف ودون انتظار أوامر القيادة، مخلّفةً وراءها خراباً ونهباً في المجر والصرب واليونان وآسيا الصغرى. وكان عدد الصليبيين ٢٥ ألف رجل. وقد أسفرت الحملة الأولى عن احتلال القدس عام ١٠٩٩ وقيام مملكة القدس اللاتينية.

لعبت الخلافات بين حكّام المسلمين المحليين دوراً كبيراً في الهزيمة التي تعرضوا لها، كالخلافات بين الفاطميين في القاهرة والسلاجقة الأتراك في نيقية بالأناضول.

١ المعلومات الواردة مستقاة من كتاب **قصة الحروب الصليبية** لراغب السرجاني، موسوعة الكتب الالكترونية، ٢٠١١.

وباءت المحاولات لطرد الصليبيين بالفشل، كمحاولة الوزير الأفضل الفاطمي الذي وصل عسقلان ولكنه تراجع بعدها أمام الجحافل الصليبية التي استكملت السيطرة على بعض البلاد الشامية والفلسطينية بعدها.

الحملة الصليبية الثانية

بدأت الحملة الثانية عام ١١٤٧ وانتهت عام ١١٩٢. وكانت قد أعقبت فترة من الهدوء. قادها كل من لويس السابع ملك فرنسا وكونراد الثالث هوهنشتاوفن إمبراطور الجرمان (ألمانيا)، وهي أول حملة يشترك فيها الملوك. تعرضت فيها الجحافل الألمانية لضربة قوية تمثلت في الجوع والمرض بعد هزيمة لحقت بها أمام فصائل الخيالة التابعة لسلطان قونية السلجوقي، كما منيت القوات الفرنسية بهزيمة خطرة بجوار خونة. أنهك السلاجقة الصليبيين بغاراتهم المتواصلة. وفي ٢٤ حزيران/ يونيو ١١٤٧ تلاقى لويس السابع وكونراد الثالث ووصية العرش ميليساندا مع أعيان القدس، ومضوا لحصار دمشق الحصينة. دام الحصار خمسة أيام (من ٢٣ إلى ٢٧ تموز/ يوليو)، لكنه فشل. وفي عام ١٠٩٧م تجمعت قوات الصليبيين في القسطنطينية، وبعد أن تم إعدادها عبرت البوسفور إلى الشام، ودارت بينهم وبين السلاجقة معركة عام ١٠٩٧م، عند "ضورليوم"، انهزم فيها السلاجقة. ثم استولى الصليبيون على أنطاكية في شمالي الشام، وأسسوا فيها أول إمارة لهم، كما استولوا على الرها في إقليم الجزيرة الشمالي، وأسسوا إمارتهم الثانية واتجهوا إلى مدينة القدس وفيها بيت المقدس. وأمام أربعين ألف مقاتل، لم يستطع جيش الفاطميين فك حصارهم عن المدينة الذي استمر شهراً كاملاً، فدخلتها جيوش الصليبيين في ١٥ تموز/ يوليو سنة ١٠٩٩م، فنفذوا فيها مذبحةً وقضوا على سكانها جميعاً، رجالاً ونساءً وأطفالاً وكهولاً، واستباحوا مدينة القدس أسبوعاً يقتلون ويدمرون حتى قتلوا في ساحة الأقصى فقط سبعين ألفاً من المسلمين. ويذكر أنّ ريموند القائد الصليبي احتل "مَعَرّة النعمان"، وقتل بها مائة ألفٍ، وأشعل النار فيها، ثم أقاموا دولتهم الكبرى المعروفة باسم مملكة القدس. وفي هذه الحملة، ظلت بعض مدن الشام الهامة مثل حلب ودمشق في أيدي المسلمين. لقد تم الاستيلاء على

القدس، وشعر الصليبيون أنهم حققوا واجبهم الديني باستعادة المدينة المقدسة.

في ٤ تموز/ يوليو ١١٨٧ وقعت معركة حطين التاريخية والمحورية، التي انتصر فيها السلطان صلاح الدين الأيوبي، سلطان مصر والشام، فحرر القدس في ٢ تشرين الأول/ أكتوبر ١١٨٧، الأمر الذي دفع بالبابا غريغوري الثامن إلى دعوة الحملة الصليبية الجديدة.

الحملة الصليبية الثالثة

دعا إليها البابا غريغوريوس الثامن، عام ١١٨٧، ردّاً علي استرداد صلاح الدين للقدس وعودتها إلى المسلمين. وقاد الجيوش الصليبية ملك فرنسا فيليب أوغست، وريتشارد "قلب الأسد" ملك إنكلترا، وملك الجرمان (ألمانيا) فريدريك برباروسا. لكن برباروسا غرق في ١١٩٠ في نهر قلقيلية فتشردت صفوف قواته. وفي الطريق عمل ريتشارد الأول على توسيع نفوذه في صقلية مما وتّر العلاقات مع الملك الفرنسي وأضعف التحالف بينهما.

قام الصليبيون بحصار عكا التي استسلمت في ١٢ حزيران/ يونيو ١١٩١. وغادر فيليب عائداً إلى فرنسا، وجرت مذبحة بأمر من ريتشارد وتحت قيادته في عكا. وسعى لاحتلال مدن أخرى لكنه مني بالفشل. وفي عام ١١٩٢ عقد الصلح مع صلاح الدين، واحتفظ الصليبيون بشريط ساحلي يمتد من صور إلى يافا، وسمح صلاح الدين للحجاج والتجار بزيارة مدينة القدس والأماكن المقدسة.

الحملة الصليبية الرابعة

دعا إليها البابا إينوقنتيوس الثالث في ١٢٠٢. وكانت خطة الصليبيين الأساسية تهدف إلى دفع القوات نحو مصر، لضرب القوة الإسلامية الكبرى في المنطقة، على أن تشنّ الحرب منها باتجاه القدس. لكن القادة الذين كانوا من البندقية، والذين تولوا أمر توجيه وتوفير وسائل النقل والغذاء للحملة مقابل ٨٥ ألف مارك ذهبي، غيّروا مسار الحملة ووجّهوها إلى القسطنطينية عمداً، وذلك لأن الصليبيين لم يؤمّنوا لهم المبلغ المتفق عليه. وأسفرت الحملة عن تخريب وتدمير القسطنطينية،

عاصمة الدولة البيزنطية ومركز الثقافة الإغريقية العريقة، ولم تتخذ البابوية اجراءات فعلية تجاه هذا الحدث.

الحملات الصليبية الطفولية

حدثت في حدود عام ١٢١٢، وكانت هذه الحركة شبيهة بحملة الفقراء الأولى قبل ١٠٩٦م، ويختلف حولها المؤرخون لقلة ما كتب عنها. فيرى بعض المؤرخين أن الحملة كانت من الأقنان والفقراء الذين استاؤوا من الفشل الذي لاقته الحملات السابقة بقيادة الأسياد، وأنّ تسميتها بالحملة الطفولية أو حملة الأطفال جاءت كاستعارة صورية لهذه الجموع. ولم تكن ترتبط حقيقةً بكون المشاركين فيها من الأطفال. مات كثير من المشاركين فيها بسبب الجوع والظروف القاسية، وتفرقت الجموع وركب بعضهم السفن فوقعوا في أيدي القراصنة وبيعوا كعبيد في أسواق النخاسة، ولم يصل المشاركون في الحملة إلى الأرض المقدسة.

الحملة الصليبية الخامسة

سعى البابا إنوسنت الثالث إلى بدء حملة صليبية جديدة عام ١٢١٣. وقد مهّد لها بحملة وعظ دامت حتى انعقاد المجمع اللاتيني الرابع عام ١٢١٥ الذي اتّخذ سلسلة من الإجراءات تتعلق بتنظيم الحملات الصليبية. تحركت قوات مجرية وجنوب ألمانية ونمساوية بقيادة أندارش الثاني، ووصلت إلى عكا، وتوقفت هناك حتى انضمت إليها قوات ألمانية وهولندية. ثم توجهت الجيوش إلى مدينة دمياط في شمال شرق الدلتا بمصر على النيل، واستولوا عليها عام ١٢١٩. وتحت إلحاح نائب البابا أونوريوس الثالث والقاصد الرسولي بيلاجيوس استكمل الهجوم نحو المنصورة. وفي ذلك الوقت بالذات بدأ فيضان النيل، ففتح المصريون السدّ على النهر، وقطع المسلمون طريق التراجع على الصليبيين، فغرق المئات منهم بمياه الفيضان. ووقع الصلح في ٣٠ آب/ أغسطس ١٢٢١ لمدة ٨ سنوات، وكان على الصليبيين مغادرة دمياط، وقد نفذوا ذلك في أوائل أيلول/ سبتمبر من نفس العام. يجمع المؤرخون على أنّ الحملة الصليبية الخامسة قد منيت بالفشل الذريع.

الحملة الصليبية السادسة

قادها الإمبراطور فريدريك الثاني هوهنشتاوفن الألماني الذي أراد أن يحقق مقاصده دون أن يسحب سيفه من غمده في صيف ١٢٢٨، ولم تحظَ هذه الحملة بمباركة البابوية بل حُرم الإمبراطور من الكنيسة لتأخره في تنفيذ نذره بأخذ الصليب. تفاوض فيها فريدريك مع السلطان الكامل مما أسفر في شباط/ فبراير ١٢٢٩ عن صلح لمدة ١٠ سنوات تنازل بمقابله السلطان عن القدس باستثناء منطقة الحرم وبيت لحم والناصرة وقسم من دائرة صيدا وطورون (تبنين حالياً)، وكانت الحملة الأولى التي لا تبارك انطلاقها البابوية.

الحملة الصليبية السابعة

أدّت الهزيمة التي لحقت بجيوش الصليبيين عام ١٢٤٤ وخسارتهم التامة للقدس إلى ترتيب الحملة الصليبية السابعة، فقادها الملك الفرنسي لويس التاسع وتوجه بها إلى مصر، واستمرت الحملة بين عامي ١٢٤٨ و١٢٥٤، فسيطروا في البدء على دمياط ثم المنصورة، ولكن المسلمين بقيادة الملك توران شاه نجحوا في تدمير قواتهم وفي حصر بقاياها في المنصورة حتى استسلموا، ووقع لويس في الأسر، ولم يفرج عنه إلاّ بعد دفع فدية عام ١٢٥٠، فعاد إلى عكا وبقي فيها ٤ سنوات قبل العودة إلى فرنسا بخفي حنين.

الحملة الصليبية الثامنة

ترأس هذه الحملة لويس التاسع، ملك فرنسا، في عام ١٢٧٠، وذلك بعد حوالي ٣ سنوات من التأخير. شارك فيها عدد قليل من البارونات والفرسان الفرنسيين، إذ إن فشل الحملات المتزايد وانحطاط سمعتها صدّهم عنها، حتى أنّ مؤرخ سيرة حياة لويس التاسع، الذي رافقه في حملته السابقة، رفض الانضمام إليه هذه المرة. ويروي هذا المؤرخ أنّ نبأ الحملة الجديدة كان مفاجئاً للغاية بالنسبة إليه شخصياً وبالنسبة إلى أشخاص آخرين مقربين من الملك، وأنه أذهل البارونات، وكانت المعارضة ضدها واسعة جداً، مما اضطر الملك إلى شراء حماسة الأسياد

بالمال.

توجهت الحملة إلى تونس، واستولى الجيوش على قلعة قرطاجة القديمة، ولكنّ وباءً دبّ في صفوف الفرسان توفي على إثره الملك وأفراد العائلة المالكة المرافقة باستثناء فيليب، الابن البكر للملك، الذي شفي. وفي نفس يوم وفاة الملك، وهو ٢٥ آب/ أغسطس ١٢٧٠، وصل أخوه شارل الأول، وخاضت قواته برفقة قوات لويس بضع معارك ناجحة ضد قوات أمير تونس. وفي أول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٢٧٠ وقعت معاهدة صلح مع المستنصر ألزمتة بدفع جزية مضاعفة لملك صقلية، كما شملت حقوقاً تجارية متبادلة. وبعد ١٧ يوماً من التوقيع، ركب الصليبيون السفن وغادروا.

الحملة الصليبية التاسعة

وقد حدثت حملات صليبية أخرى غير رئيسية منها:

- الحملة على الهراطقة الألبيجيين في جنوب فرنسا بين عامي ١٢٠٩ و١٢٢٩.
- الحملة الصليبية على الإسكندرية بين عامي ١٣٦٥ و١٣٦٩ بقيادة الملك بطرس الأول ملك قبرص.
- حملة نيقيا عام ١٣٩٦.
- وفي القرن الرابع عشر شُنَّت أكثر من ٥٠ حملة ضد البروسيين الهادينيشيين ومدينة ليتاور نظمها الحاكمون في مناطق ألمانيا.
- وفي القرن الخامس عشر جرت ٤ حملات صليبية ضد الهوسيين التشيكيين.
- ومن ١٤٤٣ إلى ١٤٤٤ حدثت آخر حملة صليبية ضد الإمبراطورية العثمانية.

٣- الحروب الصليبية في الذاكرة الإنسانية

يرى الشرق في الحروب الصليبية أنها كانت حروباً استعمارية، وتتلخص في الذاكرة الجماعية بأنها دموية، إقصائية، بالإضافة إلى كونها استغلالية انتهازية سعى قادتها من الفرنجة إلى تطويع إيمان البسطاء للسيطرة على ثروات ومقدرات الشرق. ويرى المسلمون في شخصيات صلاح الدين والظاهر بيبرس أبطالاً محررين، وكذلك يرى الأوروبيون الشخصيات المشاركة في الحروب الصليبية أبطالاً مغامرين محاطين

بهالة من القداسة، فيعتبر لويس التاسع قديساً ويمثل صورة المؤمن الخالص في فرنسا، ويعتبر ريتشارد قلب الأسد ملكاً صليبياً نموذجياً، وكذلك فريدريك بربروسا في الثقافة الألمانية. "في فرنسا، كما هي الحال في دول أوروبية أخرى، تقدّم الكتب المدرسية الحملات الصليبية مستندةً إلى قصص وروايات المؤرخين الغربيين، كما لو كانت حروباً عادلة. وجعل هؤلاء المؤرخون منها عملاً يمجّد أبطالاً ارتبطت شخصياتهم بقضية نبيلة، تمثلت في تخليص مدينة القدس وتحريرها، وعظّمت شجاعتهم وحيويتهم وانتصاراتهم. انتظر الغرب بزوغ عصر النهضة لكي يبدأ مؤلفون كبار مثل فولتير في إدانة القسوة والعنف وعدم التسامح التي تميّزت بها ملاحم الدورة العنيفة من الحروب المليئة بدماء القتلى"[١].

ثالثاً- الحروب الدينية

بعد الانشقاق الذي حصل في الكنيسة في القرن السادس عشر، وأدّى إلى ولادة الكنيسة البروتستانتية مقابل الكنيسة الكاثوليكية، شهدت أوروبا على امتداد قرنين تقريباً صراعاً دموياً بين الكاثوليك والبروتستانت، تداخلت فيه العداوات الدينية والمذهبية مع الصراعات السياسية على السلطة في أوروبا. وتعتبر الحروب التي نشأت من أكثر الحروب دمويةً ووحشيةً وهمجيةً في أوروبا (قبل حروب القرن العشرين)، خصوصاً أنها اتخذت راية الدين المسيحي مظلّةً لها، وهي حروب سعى كل طرف فيها إلى إبادة الآخر جسدياً. إيجابية واحدة أنتجتها تلك الحروب هي ما عبّر عنه فكر الأنوار في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والدعوة العارمة إلى فصل الدين عن الدولة ومنع الأديان من التدخل في السياسة، وهي إحدى النتائج العظيمة التي توّجتها الحداثة الأوروبية على يد فلاسفة من أمثال سبينوزا وفولتير وروسّو وديدرو وغيرهم.

يصف جورج قرم الحروب الدينية التي اندلعت بأنها:

> نمط جديد من أحداث العنف غير المعروفة حتى ذلك الحين في أوروبا، عنف يجتاح كل فئات المجتمع وغايته الاجتثاث، بالمعنى الأكثر حرفيةً للكلمة،

١ أفرام عيسى يوسف، **الحملات الصبيبية كما يرويها المؤرخون السريان**، مصدر سابق، ص٥.

لكل أولئك الذين باتوا "أهل اختلاف"، غرباء، مخربين وخطرين بالنسبة إلى الحفاظ على سلامة الجسم الاجتماعي وسلام الممالك والإمارات. هذا ما يشرحه بيار ميكيل شرحاً وافياً عندما يكتب: "ليست حرب الأديان حرباً أهلية مثل حرب قوم الأرمنياك والبورغون (وهما فئتان من الشعب في فرنسا تنتمي كل واحدة منهما إلى منطقة معينة). إنها حرب بلا رحمة، فهي تثير الإنسان على الإنسان، وغايتها ليس الهيمنة على الخصم، بل تدميره وتحويله إلى رماد، كما يفعل مفتشو المحاكم"... عملياً حدث شرخ وحدة الكنيسة في انفلات عنفي قل نظيره، مصحوب بكل أنماط التبرير والشرعنة التي سيقدمها لاحقاً ثوريو كل الأزمان وكل مناطق العالم، في فرنسا، في روسيا، في ألمانيا، في الصين وفي أماكن عديدة أخرى. إنّ انهيار الهوية المسيحية الغربية العملاقة الجامعة هو الذي كان وراء تلك الظواهر، المسبوقة بقرون من عمل متواصل لمحاكم التفتيش، التي بلغت ذروتها في إسبانيا الكاثوليكية جداً.[1]

وينقل قرم عن المؤرخ الفرنسي دنيس كروزيه في كتابه **حروب الله** وصفاً للعنف المندلع قائلاً:

إنّ كفاح أنصار البابا بلا هوادة ضد فئة البروتستانت في فرنسا هو حقاً حرب إبادة وإلغاء للآخر، تخللتها هدنات ومحاولات تسوية بلا طائل، لم توقف أعمال العنف والمجازر إلاّ آنيّاً: اغتيالات (منها اغتيال اثنين من ملوك فرنسا)، تدنيسات وأعمال نهب للكنائس ولأملاك الإكليروس، انتهاكات للقبور، رفض الملكية، لجان شعبية لا تخضع لأية سلطة، مواقف "هستيرية هلعية" أو "ردود فعل متسلسلة" و"حماسات جماعية".[2]

تشير كتب التاريخ إلى عدد من الحروب الدينية التي اجتاحت أوروبا واتّصفت جميعها بعنف غير محدود، يمكن تعدادها على النحو الآتي:

---

١ جورج قرم، **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، مصدر سابق، ص١٩٢.
٢ المصدر نفسه، ص ١٩٦.

الحروب الدينية في فرنسا (١٥٦٠ - ١٥٩٨)

استمرت الحروب الدينية في فرنسا خلال القرن السادس عشر زهاء أربعة عقود. فقد اشتعلت سنة ١٥٦٠ ولم تنتهِ إلا في سنة ١٥٩٨. وقد بدأت بمؤامرة أمبواز (١٥٦٠): حيث حاول الكلفينيون (البروتستانت) أن يخلعوا الملك فرانسوا الثاني (الكاثوليكي)، وجرت الوشاية بهم، فقام جيش ملك فرنسا بتطويقهم وقتلهم داخل قصر شاتو- رينو. وقد تمكّن مائة منهم من الفرار وتحصّنوا في أحد القصور، فوعدهم الملك بالعفو إن استسلموا، وبعد استسلامهم قام بشنقهم جميعاً.

الحرب الدينية الأولى (١٥٦٢ - ١٥٦٣)

قامت هذه الحرب بين البروتستانت والكاثوليك، وكان أبرز أحداثها مجزرة واسي ١٥٦٢، حيث قتل رماة السهام التابعين لدوق دي غيز الكاثوليكي ٧٠ بروتستانتياً، وجرحوا ٢٠٠ منهم كانوا مجتمعين في إحدى المزارع يستمعون إلى وعظ أحد المبشرين البروتستانت. وقد نجم عن هذه الحرب توقيع اتفاقية سلام عام ١٥٦٣ سمح بموجبها للبروتستانت ممارسة شعائرهم الدينية داخل قصور النبلاء فقط، ومنعهم من نشر هذه العقائد في الأوساط الشعبية.

الحرب الدينية الثانية (١٥٦٧ - ١٥٦٨)

نشبت كذلك بين البروتستانت والكاثوليك، وكانت ذروتها محاولة البروتستانت الفاشلة للاستيلاء على مدينة باريس عام ١٥٦٧. نجم عنها اتفاق عام ١٥٦٨ يقضي بالاعتراف بمدينة لاروشيل، شمال فرنسا، بوصفها مدينة تابعة للبروتستانت.

الحرب الدينية الثالثة (١٥٧٠ - ١٥٧١)

اندلعت بين البروتستانت والكاثوليك، وأدت الى هزيمة البروتستانت، لكن، في المقابل، قضت هذه الحرب بالاعتراف رسمياً بالبروتستانت في فرنسا وبنفوذهم

في أربع مدن رئيسية.

لكنّ هذه الاتفاقية لم تدم طويلاً، فقد أشعلت مجزرة بارثولومي ١٥٧٢ الحرب مجدداً، وهي المذبحة التي ذهب ضحيتها حوالي ثلاثين ألفاً من البروتستانت. يروي ول ديورانت في كتابه **قصة الحضارة** وصفاً لهذه المجزرة فيقول:

> إذا كان المتآمرون (كاثوليك) قد دبروا قتل نفر من الهوغون (بروتستانت)، فإنهم اغتنموا الآن فرصة هذا الأمر المجنون الذي نطق به الملك ليستأصلوا شأفة الهوغون ما أمكنهم ذلك. ... الأمر أُبلغ لقوّاد أحياء باريس بأن يسلّحوا رجالهم ويستعدّوا للعمل بمجرد سماعهم أجراس الكنائس تدق في الثالثة من صباح ٢٤ آب/ أغسطس، وهو عيد القديس بارتولوميو. ... وأرسل هنري غيز (القائد) كلمةً إلى ضباط المليشيا بأنّ على رجالهم حالما يسمعون ناقوس الخطر يقرع أن يذبحوا كل هيجونوتي يعثرون عليه؛ أما أبواب المدينة فتقفل لتمنع الهاربين من الهروب.
>
> وبينما كان الظلام لا يزال مخيماً قاد غيز نفسه ثلاثمائة جندي إلى المبنى الذي ينام فيه كوليني (زعيم البروتستانت). وكان على مقربة منه باريه طبيبه، وميرلان سكرتيره، ونيقولا خادمه. وأيقظهم وقع أقدام جند مقبلين، ثم سمعوا طلقات وصياح: كان حرس كوليني يقتلون. واندفع صديق إلى الحجرة وهو يصيح "لقد قضي علينا!" فأجاب الأميرال: "إنني أعددت نفسي للموت منذ زمن طويل، فأنقذوا أنفسكم، لا أريد أن يلومني أحباؤكم على موتكم. أستودع روحي لرحمة الله". وهربوا واقتحم جند غيز الباب فوجدوا كوليني راكعاً يصلي، وطعنه جندي بسيفه وشقّ وجهه، وطعنه آخرون، ثم قذفوا به من النافذة وهو حي، فسقط على الرصيف أسفلها عند قدمي غيز. وبعد أن تأكّد الدوق من موت كوليني أمر رجاله بأن ينتشروا في باريس ويذيعوا هذه العبارة "اقتلوا! اقتلوا! هذا أمر الملك"، وفُصل رأس الأميرال عن جسده وأرسل إلى اللوفر (وقيل إلى روما)، أما الجسد فسُلّم للجماهير التي مثّلت به تمثيلاً وحشياً فقطّعت الأيدي والأعضاء التناسلية لتعرضها للبيع، وعلقت بقيته من عرقوبيه...

وأرسلت الملكة خلال ذلك الأوامر للدوق غيز بوقف المذبحة لشعورها بشيءٍ من الندم أو الخوف. وكان الجواب أنّ الأوان فات، أما وقد مات كوليني فلا بد من قتل الهيجونوت وإلا فهم لا محالة ثائرون. وخضعت كاترين وأمرت بقرع ناقوس الخطر. وتلت ذلك مذبحة ندر أن عرفتها المدن حتى في جنون الحرب، واغتبطت الجماهير بإطلاق دوافعها المكبوتة لتضرب وتوجع وتقتل. فاقتنصت وذبحت من الهيجونوت وغيرهم عدداً يتفاوت بين الألفين وخمسة الآلاف،... ذكر السفير الأسباني في تقريره "إنهم يقتلونهم جميعاً وأنا أكتب هذا، إنهم يعرّونهم... ولا يعفون أحداً حتى الأطفال. تبارك الله!". أما وقد أصبح القانون ذاته خارجاً على القانون، فقد انطلق السلب والنهب في غير قيد، وأبلغ الملك أنّ بعض حاشيته شاركوا في نهب العاصمة. والتمس منه بعض المواطنين المروّعين أن يأمر بوقف المذبحة، وعرضت جماعة من شرطة المدينة أن تعاون على استتباب الأمن. فأصدر الأوامر بوقف المذبحة، وأمر الشرطة بأن يحبسوا البروتستانت حمايةً لهم؛ ثم أنقذ بعض هؤلاء، وأغرق غيرهم بأمره في السين. وهدأت المذبحة هنيهة. ولكن حدث في يوم الاثنين، في الخامس والعشرين من الشهر، أن شجيرات الشوك البري أزهرت في غير أوانها في مقبرة الأطفال؛ وهلّل الكهنة للأمر حاسبينه معجزة، وقرعت أجراس الكنائس في باريس احتفالاً به، وظنّت الجماهير أن هذا القرع دعوة إلى تجديد المذبحة، فاستؤنف القتل من جديد.

وفي يوم السادس والعشرين ذهب الملك في موكب رسمي هو وحاشيته إلى قصر العدالة مخترقاً الشوارع التي ما زالت الجثث مبعثرة فيها، وشهد لبرلمان باريس بفخر بأنه أمر بالمذبحة... وأغلب الظن أنّ الاقاليم ساهمت بخمسة آلاف ضحية، وباريس بنحو ألفين، ولكن بعضهم يقدّر جملة الضحايا بعدد يتفاوت من خمسة آلاف إلى ثلاثين ألفاً.[1]

---

١ ول ديورانت، **قصة الحضارة**، مصدر سابق، مج٧، ج٢، ص١٩٧–١٩٨.

الحرب الدينية الرابعة (١٥٧٣ - ١٥٧٤)

وهي أيضا بين البروتستانت والكاثوليك، ومن أبرز أحداثها الحصار الذي ضربته القوات الكاثوليكية على مدينة لاروشيل معقل البروتستانت، ثم الاتفاقية التي عُقدت في هذه المدينة مكررةً نقاط الاتفاقيات السابقة.

غير أنّ المعارك استمرت في جنوب البلاد، ولم تتوقف إلاّ بعد هزيمة البروتستانت.

الحرب الدينية الخامسة ١٥٧٦

قامت أيضاً بين البروتستانت والكاثوليك، نجم عنها اتفاقية تعطي البروتستانت حرية الممارسة الدينية في المدن الفرنسية وأريافها.

الحرب الدينية السادسة ١٥٧٧

ومن أبرز أحداثها استيلاء شقيق الملك على مركز لاشاريتي، وهو المركز البروتستانتي العام، بتاريخ ١ أيار/ مايو ١٥٧٧، ثم تمّ عقد اتفاقية بعدها عرفت باتفاقية بيرجوراك في ١٥ أيلول/ سبتمبر ١٥٧٧، وتسمح هذه الاتفاقية للبروتستانت بإقامة شعائرهم الدينية في جميع أنحاء المملكة.

الحروب الدينية السابعة والثامنة والتاسعة، حيث ظلت المعارك تتخذ طابع الكر والفر، وتعقد فهيا اتفاقات سلام. واستمر الأمر على هذا النحو حتى العام ١٥٩٨، حيث جرى توقيع اتفاقية "نانت" التي نال بموجبها البروتستانت الحق والحرية لمعتقدهم في فرنسا[١].

تصف آرليت جوانّا، مؤرخة الحروب بين الهوغون والكاثوليك، وحشية وعنف هذه الحروب بالقول:

ففي المدن، حيث كان رد الفعل الكاثوليكي شديداً على نحوٍ خاص،

١ المعلومات الرئيسية مستقاة من **قصة الحضارة** لول ديورانت.

وقعت مجازر الهوغون المبرمجة. هكذا في مدينة سانس بين ١٢-١٤ نيسان/ أبريل عام ١٥٦٢، وعلى أثر طواف، دمّر الكاثوليكيون الأهراء التي كانت تستعمل كمعبد، وقتلوا المشاركين في الصلاة. وفي مدينة تور صُرع نحو مئتين من الهوغون في تموز/ يوليو ١٥٦٢، وقذفوا في نهر اللوار. وغالباً ما اتّسم استرجاع المدن التي غزاها البروتستانت بأعمال انتقامية رهيبة، كما حصل في أثناء نهب مدن أورانج وبلوا وسيسترون. شاء العنف الكاثوليكي أن يجعل نفسه أداةً للغضب الإلهي: بما أنّ الهرطوقي يجسّد الشيطان، جرى الانكباب على جعله يفقد كل شكل بشري، بالجَلد، بالبَقْر، بالبتر وبالتقطيع إرباً، وكان يخال أنّ اشتراك الأطفال في طقوس التشويه هو رمز لطهارة هذا القتال في سبيل الله. كما انجرّ الهوغون إلى العنف، ففي البداية رغبوا في حصر العنف بالرهبان وتدمير الرسوم الدينية الطابع، ورغبوا في عقلنته بكيفية ما، لكنّ استيلاء جحافلهم على مدن أدى إلى تجاوزات رهيبة.[1]

وفي وصفها لمذابح فرنسا، وخاصة مذبحة بارثولومي الشهيرة، والتي امتدت لاحقاً لتطال خمسة عشرة مدينة، كتبت آرليت جوانا:

تكشف هذه المذابح الريفية لدى أولئك الذين ارتكبوها عن الاقتناع ذاته بقيامهم بعمل إلهي حين يطهّرون حاضرتهم من الهرطقة التي كانت تدنّسها. لكن في الجنوب خصوصاً، وقعت أيضاً صراعات داخلية للسيطرة على السلطة الحضرية. إجمالاً، في فرنسا، ربما أوقعت المجازر الأخرى، على نمط مذبحة سان بارثولومي، نحو ١٠٠٠٠ ضحية.[2]

---

١ جورج قرم، **المسألة الدينية**، ص٢٠٤.
٢ المصدر نفسه، ص٢٠٥.

الفصل الرابع

الصراعات الدينية في الإسلام

بدأت الدعوة إلى الإسلام سلمية على يد النبي محمد وأتباعه، لكن مسار الدعوة والرفض لها من قبل قوى تنتسب إلى قبائل الجزيرة العربية، ومنها على الأخص قبيلة قريش التي كان النبي ينتسب إليها، جعل الدعوة تتخذ منحىً عنفياً لمواجهة التصدي لها من قبل أخصامها. لكنّ الدعوة التي كانت ترى في الإسلام الدين المكتمل، وأنّ نبيها خاتم الأنبياء، دعت المشركين وسائر أهل الكتاب إلى الانتظام في صفوفها والالتحاق بها. وفي مرحلة محددة من مسارها وجدت الدعوة الإسلامية نفسها أمام مزاوجة استخدام العنف لفرض الدعوة، إلى جانب الدعوة السلمية للإيمان بالدين الجديد. وقد شكّل النبي في هذه المرحلة القائد الديني – السياسي – العسكري، وتولّى قيادة العمليات الحربية في أكثر من موقعة. وبعد وفاته، استمرت الدعوة مستخدمةً العنف وسيلة القبول بها، مما جعل الإسلام ديناً من سماته الأساسية استخدام الحروب لفرض الإيمان على سائر الشعوب.

في الفتوحات التي قامت باسم الدين خاض المسلمون حروبهم بشراسة، واستخدموا أساليب بعيدة عن الإنسانية في مواجهة الخصوم. وعندما بات الإسلام ممأسساً، بحكم التوسع الجغرافي وضرورات التنظيم، شهد صراعات وحروباً داخلية بين القوى المكوّنة له، عرفت أنواعاً بشعة وهمجية من العنف، اغتيالاً وتعذيباً وإبادةً وتدنيساً للمقدسات... كل ذلك باسم الدفاع عن الدين. لذا لا تبدو المقارنة مستهجنة أو غريبة بين ما شهدته المسيحية في حروبها وصراعاتها الدينية من عنف وهمجية

وبين ما طال الإسلام نفسه على امتداد قرون، لم تزل بقاياه ماثلة في عصرنا الراهن.

سنتناول الصراعات الدينية في الإسلام عبر الاقتصار على محاور ستة: الحروب التي خاضها النبي في حياته، والحروب التي اندلعت بعد وفاة الرسول وخلال الصراع على الخلافة وعلى الأخص منها حروب الردة، وبعدها ما يعرف بحرب الخوارج، ثم تلك الحروب الصاعقة بين علي بن أبي طالب ومعاوية، واستكمال هذه المعارك بين يزيد والحسين والتي تعرف بحرب كربلاء، على أن نتوقف أمام الاغتيال في الإسلام، وأخيراً التعرف على بعض أصناف التعذيب التي مورست في الإسلام، مقارنةً بما عرفته محاكم التفتيش المسيحية.

أولاً– حروب النبي

من المعروف أنّ القرآن قد أوحي به إلى محمد بحيث كانت آياته تتلى على لسانه في كل محطة من محطات الدعوة، وكانت الآيات تستجيب لحاجة الدعوة، سواء أكان الأمر يتعلق بالجانب الديني الصرف أم ببعض القضايا الاجتماعية والإدارية المتصلة بحياة الناس وطلباتهم أم بالشؤون العسكرية والقتال الذي كان على المسلمين خوضه دفاعاً عن دينهم وسعياً إلى نشره في الجزيرة العربية وخارجها. فيما يخصّ الحروب التي خاضها الرسول، فقد كانت لها تغطيتها "الإلهية"، بما يشرّعها ويعتبرها واجباً على المسلم. كانت هذه الآيات ضرورية لشحن "الجهاد" الإسلامي بتقديس ووعد بالجنة دفاعاً عن دينهم، وهي أمور معنوية يحتاجها المقاتل، سواء تعلق الأمر بالدفاع عن الدين أو عن الوطن أو أي قضية يراها مقدّسة في نظره.

هكذا تسلسلت الآيات القرآنية في تعيينها الهدف من القتال، مرةً في سبيل الدفاع عن النفس: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (سورة الحج: ٣٩)، ومرةً لمنع الفتنة: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ...﴾ (سورة البقرة: ١٩٣). كما نزلت آيات قتال الذين يرفضون الالتحاق بالإسلام من قبيل الآية: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (سورة التوبة: ٢٩).

تشير كتب التاريخ الإسلامي إلى أن عدد الغزوات التي قادها الرسول بلغ ٢٨ غزوة، كان من ضمنها ٩ غزوات دار فيها قتال والباقي حقق أهدافه من دون قتال. من ضمن هذه الغزوات خرج الرسول إلى ٧ غزوات علم مسبقاً أنّ العدو فيها قد دبّر عدواناً على المسلمين. استمرت الغزوات ٨ سنوات (من ٢ هجرية إلى ٩ هجرية). في السنة الثانية للهجرة حدث أكبر عدد من الغزوات حيث بلغت ٨ غزوات. يمكن تعداد الغزوات على النحو الآتي:

1- غزوة الأبواء (ودان)	2 هجرية	
2- غزوة بواط	2 هجرية	
3- غزوة العشيرة	2 هجرية	العشيرة
4- غزوة بدر الأولى	2 هجرية	وادي سفوان
5- غزوة بدر الكبرى،	رمضان، 2 هجرية	
6- غزوة بني سليم	2 هجرية	قرقرة الكدر
7- غزوة بني قينقاع	2 هجرية	المدينة المنورة
8- غزوة السويق	2 هجرية	قرقرة الكدر
9- غزوة ذي أمر	3 هجرية	
10- غزوة بحران	3 هجرية	
11- غزوة أحد،	3 هجرية	جبل أحد
12- غزوة حمراء الأسد،	3 هجرية	
13- غزوة بني النضير،	4 هجرية	ضواحي المدينة المنورة
14- غزوة ذات الرقاع	4 هجرية	
15- غزوة بدر الآخرة	4 هجرية	
16- غزوة دومة الجندل	5 هجرية	
17- غزوة بني المصطلق	5 هجرية	
18- غزوة الخندق	5 هجرية	المدينة المنورة
19- غزوة بني قريظة	5 هجرية	ضواحي المدينة المنورة
20- غزوة بني لحيان	6 هجرية	
21- غزوة ذي قرد	6 هجرية	
22- غزوة الحديبية	6 هجرية	
23- غزوة خيبر	7 هجرية	
24- غزوة عمرة القضاء	7 هجرية	مكة المكرمة
25- غزوة مؤتة	8 هجرية	
26- فتح مكة	8 هجرية	مكة المكرمة
27- غزوة حنين	8 هجرية	وادي حنين
28- غزوة الطائف	8 هجرية	
29- غزوة تبوك	9 هجرية[1]	

١ سيّد القمني، حروب دولة الرسول، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ٢٠٠٧.

ثانياً- حروب الردة

لم ينشب العنف المسلح مباشرةً لدى اختيار أبو بكر الصديق للخلافة بعد وفاة الرسول، لكن الصراع الذي انطلق، والاعتراضات على احتكار السلطة، كان يؤسس لتطورات سيشهدها المجتمع الإسلامي في العقود المقبلة، وكان تمرد القبائل على حكم أبي بكر طليعة هذه الأحداث. ولم يتأخر أبو بكر وصحبه في الاتهامات المبكرة لمعارضيه بالارتداد عن الدين حجةً لإعلان الحرب عليهم، وهو ما عرف في التاريخ الإسلامي بـ"حروب الردّة". وتؤكد كتب التاريخ الإسلامي على "أنّ هذا الارتداد لم يكن طابعه دينياً بقدر ما كانت له خلفياته الاجتماعية والاقتصادية. فقد تصرفت القبائل البدوية انطلاقاً من اعتبارها أنّ نظام المدينة هو مشروع سيطرة عليها. مما دفعها إلى محاولة التخلص منه في أول سانحة، عبر الانفصال، وتحطيمه إذا استطاعت. ولعل العلاقة الأصلية بين القبائل والنظام الجديد لم تتعدَّ الولاء لشخصية النبي، انطلاقاً من مفهوم الارتباط المعنوي بشيخ القبيلة أو سيدها المطاع في إطار أكثر مركزيةً وأكثر اتساعاً في المجال الفكري والاجتماعي. ولعلّ الصحابة عندما استعملوا مصطلح 'الردة' إنما كانوا يهدفون إلى إنكار الطابع السياسي – الاجتماعي لهذه الحركة، كما يمكن أن يقارن هذا المصطلح بالمصطلح القرآني 'النفاق'، الذي كان بمثابة مصطلح اجتماعي – فكري"[1].

شكّل قتال القبائل "المرتدة" بداية الصراعات الدينية داخل الإسلام نفسه، بعد الحروب التي خاضها النبي ضد "المشركين" لإدخالهم قسراً إلى الإسلام. هذا القتال اعترض عليه عمر بن الخطاب، وعلى رغم محاولات جرت مع القبائل هدفت إلى تبيان موقعها من الحكم الجديد، إلاّ أنّ الخليفة أبو بكر كان مصمماً على قمع الاعتراض بالقوة. يمكن تفسير تشدده هذا إنذاراً لسائر القبائل أو القوى التي قد تستغل تهاونه مع التمرد الأول، لإطلاق تمردات أكبر ضد الإسلام والنظام الذي يحاول تكريسه. كان أبو بكر مدركاً لطبيعة البنى القبلية لمجتمع الجزيرة، ولخضوع زعماء القبائل لسلطة النبي.

كانت المعاهدات التي عقدها الرسول مع رؤساء القبائل، في أعقاب فتح مكة

---

١ هواري، السلطة والمعارضة في الإسلام، ص١١٤.

وانتصار حنين خلال عام الوفود، بمثابة التحاق بالمركز الجدي، فقد حدّت، بما تتضمنه من شروط الأسلمة وما تتطلبه، من سلطتهم القبلية الموروثة. ولا شك أنّ المعطى الاجتماعي القديم قد لعب دوره هنا أيضاً. لذلك فقد شعر هؤلاء باضطراب سيادتهم على جماعاتهم، عندما تحولوا إلى جباة للصدقات منها، أو وسطاء للدولة أو موظفين تستدعيهم عند الحاجة بعد أن أصبحت مقاليد الأمور في يدها. وقد أصاب هذا الوضع الزعامة القبلية بضربة شديدة نتيجة الإفراغ في رموزها الأكثر أهميةً وذلك بتدجين رؤساء القبائل. هذا الإفراغ ردّوا عليه بالاضطراب ومن ثم بالتمرد، وهو ما يجد جذره في مجتمع البداوة كنمط اجتماعي - اقتصادي - فكري أيضاً.[١]

استطاع أبو بكر القضاء على حركة التمرد، رغم الكلفة الدموية الكبيرة التي دفعت خصوصاً من قبل رجال كانوا يعتبرون من حفظة القرآن، وأمكن له إخضاع القبائل المتمردة، لكنها أسست لفرز داخل المجتمع الإسلامي الوليد، بين الحاجة إلى خضوع القبائل ودفع الزكاة، بوصفها تطبيقاً لركن أساسي في الإسلام، وبين مجموعات قبلية تريد استقراراً يلبّي حاجة نشاطهم التجاري الذي اضطرب خلال التمرد وتقطعت سبل المواصلات.

تثير حروب الردة موضوعاً يتصل بالدين والسلطة والمجتمع لا يزال يحمل راهنيةً في زمننا الحالي. فرغم الإجماع على تعيين الطابع المتصل بالصراع على السلطة وفرض ضريبة الزكاة على القبائل كأسباب جوهرية للتمرد، إلاّ أنّ السلطة الإسلامية الجديدة أبت إلاّ أن تعطي للتمرد طابع الخروج عن الإسلام والارتداد عن الإيمان بمعتقداته، وهو توصيف يهدف إلى تأجيج نزعة التعصب الديني وإظهار الخطر الذي يتهدد الدين نفسه من خروج بعض الناس من إساره. وتطرح هذه القضية مسألتين: الأولى تتصل بمدى التزام السلطة الدينية بالآية القرآنية "لا إكراه في الدين"، وهل يجب فرض الدخول أو البقاء في الإسلام بالقوة؟ وما نتيجة ذلك على إيمان المسلم بالتحديد؟ فإذا كان مرغماً على ذلك، فلا شكّ أنّ إظهاره لإسلامه ليس سوى مظهر كاذب، فالإيمان الصحيح هو النابع من القناعات الذاتية وليس من الفرض بالقوة.

١ المصدر نفسه، ص١١٥-١١٦.

المسألة الثانية التي تثيرها حروب الردة تتصل بقضية مهمة في حقوق الإنسان، وهي حقه في اعتناق عقيدة معينة، وحقه في عدم الاعتناق في الوقت نفسه. هذه المسألة المتصلة بحرية العقيدة شكّلت ولا تزال أحد مكونات الحداثة وتحقيق الحرية الإنسانية، وكانت مدار حروب ضروس خاضتها الكنيسة لمنع إقرارها، كما تقف سداً منيعاً اليوم في المجتمعات العربية والإسلامية التي يصرّ بعضها على فرض الإيمان بالقوة وسوق البشر قسراً إلى الصلاة والصيام...

توّجت المادتان الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من "الإعلان العلامي لحقوق الإنسان" هذا الصراع عندما نصتا على: "المادة ١٨: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سراً أم جهراً، منفرداً أم مع الجماعة. المادة ١٩: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية".

رغم ارتباط الارتداد الذي حصل في العهد الإسلامي الأول بقضايا تقع بعيداً عن الدين، ورغم التطور الحضاري الذي عرفته البشرية، خصوصاً على صعيد حقوق الإنسان، إلاّ أنّ المجتمعات الإسلامية وخصوصاً بعض مؤسساتها الدينية لا تزال تتعاطى مع تخلي المواطن عن إسلامه أو اعتناقه ديانة أخرى بوصفه جريمة، لا يتوارى بعض الفقهاء ورجال الدين من تحليل دم مرتكبها وإهدار دمه. ويقدم التاريخ الإسلامي الحديث أمثلةً كثيرة عن كتاب ومثقفين جرى تكفيرهم، مما تسبب في مقتلهم. نذكر، على سبيل المثال، ما أصاب المفكر الإسلامي محمود طه في السودان الذي جرى اتهامه بالردة لأنه اجتهد في تفسير الدين الإسلامي، وجرى إعدامه عام ١٩٨٥ بمباركة من الشيخ حسن الترابي المصنّف في خانة مفكري وفقهاء الدين. كذلك جرى قتل الكاتب فرج فوده في مصر، ومحاولة اغتيال الكاتب نجيب محفوظ، وجرت محاكمة الكاتب السوري صادق جلال العظم بسبب كتابه **نقد الفكر الديني**، وتكفير الكاتب نصر حامد أبو زيد في مصر وفسخ زواجه... وغيرهم من الكتاب والعاملين في الميدان الثقافي.

ثالثاً- حروب الخوارج

تعتبر فرقة الخوارج من الفرق الدينية الأساسية في الانشقاق عن الإسلام، وعندما يجري الحديث عن الانقسامات يشار إلى انقسام الخوارج بوصفه انقساماً يقع في موازاة الانقسام السنّي الشيعي. كانت لهم أفكارهم وعقائدهم وتمايزهم عن سائر الطوائف. خاضوا حروباً ضد السلطة، سواء أكان في عهد الخليفة علي بن أبي طالب أم في عهد معاوية، واتّصفت ممارستهم بالعنف ضد أخصامهم في العقيدة والسياسة. على غرار "المرتدين" في عهد أبو بكر وإلصاق تهمة انحرافهم الدينية، جرى تصنيف الخوارج، خصوصاً من قبل السنّة، بوصفهم مجموعة إرهابية مارقة من الدين، فيما تؤكد كتب التاريخ أنّ صراعهم الأساسي كان محوره السلطة ولمن ستؤول، من دون نفي الاختلاف في فهم الدين بينهم وبين سائر الطوائف.

في تعيينه لموقع الخوارج يقول هواري:

> كان الخوارج من الأكثر تبصراً في النص الديني، وكانوا يتفاعلون مع آياته خوفاً وشوقاً، واستخفّوا بالموت انطلاقاً من هذا الإيمان الذي عبّروا عنه في كل المواقع، دون أن يترددوا مهما كانت حساسية وخطورة المواقف. كان الخوارج يبحثون في القرآن فلا يجدون نصاً على قرشية الخلافة، لذلك عارضوا ما سنّه أبو بكر عندما قال: "الأئمة في قريش". وذهب بعضهم إلى حدود نفي ضرورة الإمامة الواحدة للمسلمين كافة، ومثل هذا المناخ ساد خلال المفاوضات بين علي ومعاوية في بعض اللحظات. انطلاقاً من معسكري أهل الشام وأهل العراق، واعتماداً على هذه الرؤية، ومن اقتران الإيمان يالعمل لديهم، اعتبروا المسلمين جميعاً بمن فيهم الخليفة في حال اقترافهم إحدى الكبائر مرتدين عن الإسلام ويتوجب قتلهم أو قتالهم. ولهذا السبب بالذات أثبتت عقائدهم أنها غير قابلة للتنفيذ عملياً، باستثناء الصيغة الأكثر اعتدالاً التي نادت بها الإباضية.[1]

---

١ المصدر نفسه، ص٣٤٤.

تعتبر حادثة التحكيم خلال الصراع بين علي ومعاوية محطة أساسية في نشأة الخوارج، وكانت الحادثة تكشف عن حجم التصدع الاجتماعي والثقافي والسياسي للسلطة الإسلامية بعد حكم ثلاثة من الخلفاء. كان الصراع على أشده بين القوى القبلية والسياسية حول احتكار السلطة من جهة الحاكم، ثم من الساعين إلى احتكار السلطة لصالحهم، وأخيراً من فئات مهمشة تطالب بتطبيق العدالة وفق ما تنصّ عليه الدعوة الإسلامية. "يعتبر التحكيم من ناحية زمنية لحظة تصادم بين هذه الأطراف الثلاثة، وهو تصادم متوقع حسب المنطق الداخلي للعلاقة التي تجمع بينها"[١]. في صراعهم مع القوى الحاكمة، وفي رفضهم للتحكيم، كان الخوارج يوظفون النص الديني في موقفهم السياسي، رغم نفيهم هذا الاستخدام بل واتهام أخصامهم باستعماله.

> لقد رفض الخوارج التحكيم لأنّ القضية بالنسبة إليهم واضحة وضوح الثوابت التي تغذي وعيهم بالواقع وتمثلهم "للنص". وبالتالي فهي ليست محل نظر ولا إعادة النظر حتى تعلّق في انتظار ما سيسفر عنه "تحكيم الرجال فيها" . إنّ شعار "لا حكم إلاّ لله" يضرب بأسباب قوية في المشروعية التي تستند إليها إرهاصات الحركة الخارجية منذ تجربة عمر ثم تجربة عثمان. فقد تحركت الفئات الناقمة على سياسة عثمان وهي مؤمنة أنها تردّ بذلك ظلماً لحقها، وأنّ النص إلى جانبها. وكانت الآية التي توظفها في هذا السياق، باعتبارها واضحة الدلالة على وجوب محاربة الظلم، هي: ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ (سورة الحجرات: ٩)... إنّ ما رفضه الخوارج في التحكيم ليس إعمال البشر النظر في كتاب الله بل هو توظيف بعض البشر لكتاب الله حتى يضفوا المشروعية الدينية على أعمالهم ومواقفهم المخالفة لما نص عليه من الاستقامة والعدل.[٢]

كانت واقعة "النهروان" أول المعارك التي دفعت الخوارج إلى التكوّن في هوية سياسية واجتماعية، "فقد اعتبر من قُتل في هذه الواقعة – بالنسبة إلى الخوارج لاحقاً – الجيل

١ ناجية بوعجيلة، **الإسلام الخارجي**، مصدر سابق، ص٨٠.
٢ المصدر نفسه، ص٩٨–٩٩.

المؤسس الذي دفع أرواحه ثمناً لاستقلال المجموعة وتميزها في مواقفها. هم الذين "شروا أنفسهم" في سبيل الحقيقة كما جاءت في كتاب الله"[1]. وطوال العهد الأموي ظل الخوارج في موقع المعارض للسلطة، وإذا كان العنف أحد وسائل التعبير الذي مارسه الخوارج عن هذه المعارضة، فإنه أتى أحياناً كثيرة جواباً عن العنف الوحشي الذي مارسه الأمويون ضدهم. كانت معظم تحركاتهم تدور حول البصرة والكوفة. أفادوا من الصراعات التي كانت تنشب مع الأمويين على غرار ثورة عبد الله بن الزبير على الأمويين ونجاحه في إضعاف قوتهم، فقد "مثلت مناسبة مهمة مكّنت الخوارج من استعادة قواهم وتنظيم صفوفهم بعد حملات الإبادة التي تعرضوا لها. وقد انضموا في البداية إلى هذا الثائر الذي يجمعهم معه عدو واحد، وهو الأمويون، لكنهم انفصلوا عنه لما تبيّن لهم خلافه"[2]. كما خاض الخوارج معارك مثل معركة دولات ومعركة سلي وسلبري ومعركة الري. تميزت معاركهم بالنصر أحياناً وبالهزائم أحياناً أخرى، خصوصاً في العهد الأموي، الذي كان يزاوج بين العداء المطلق لهم وبين محاولة استيعابهم. واستمرت تحركاتهم في العصر العباسي، وكان أبرزها "ثورتهم في عمان على الخليفة العباسي السفاح بقيادة الجلندي بن مسعود بعد مبايعته إماماً. وقد بسطت هذه الحركة نفوذها على حضرموت واليمن، لكنها لم تصمد أمام الحملة العباسية عليها سنة ١٣٤ هجرية. كما كان لهم تحرك مهم مضاد للمنصور سنتي ١٣٧–١٣٨ هجرية، وتحرك مهم ضد المهدي بخراسان بقيادة يوسف بن إبراهيم البرم، وآخر ضد الرشيد بجزيرة الشام بقيادة الوليد بن طريف سنتي ١٧٧–١٧٩"[3].

إنّ ما جرت الإشارة إليه في شأن المعارك التي خاضها الخوارج تشكل أمثلة قليلة من معارك كثيرة خاضوها منذ عهد الخلافة الراشدية وصولاً إلى العصر العباسي. وهي حروب قامت باسم الدين في الأصل لمنع انحرافات الخلفاء الأمويين والعباسيين، لكنها كانت في الحقيقة ثورات سياسية بامتياز من أجل السلطة والهيمنة على الموارد، اكتست لباس الإسلام أسوةً بسائر السلطات التي تربّعت على الحكم منذ وفاة الرسول. كان سلوك الخوارج وصراعاتهم تعبيراً عن الصراع القبلي الذي عرفته الجزيرة العربية

١ المصدر نفسه، ص١٠٥.
٢ المصدر نفسه، ص١١٦.
٣ المصدر نفسه، ص١٣٠–١٣١.

إذ يتبين أن هؤلاء الذين ثاروا إلى هذا الحد أو ذاك على بنية القبيلة وعلاقتها بكلٍّ من علي ومعاوية أولاً، ثم بالأمويين لاحقاً، ظلوا يحملون بصماتها، على الرغم مما بذلوه من محاولات لغسل آثامها. يمكن هنا أن نلمس حدّين في موقف هذه الجماعة من القبيلة، واحد منهما هو الفتك بقبيلة ما، ولو كانت قبيلة الجماعة، لاعتبارات ثأرية أو دورها بالعلاقة مع الحكم المركزي. أما الثاني فهو اعتبار هذه التشكيلة معيناً تنضح منه ما تشاء من مقاتليها. وكان هؤلاء المقاتلون يحملون معهم منها ما يطبع الكثير من سلوكياتهم السياسية والفكرية والاجتماعية... ولما كان الخوارج ينتمون إلى قبائل شتى، فإنّ العصبية التي اعتمدوها هي العصبية الدينية، باعتبار أن لا محل لعصبية الدم بينهم. هكذا كانت العقيدة تقع في المقام الأول من مواقفهم.[1]

رابعاً– حروب علي ومعاوية

تولّى علي بن أبي طالب الخلافة بعد اغتيال الخليفة عثمان بن عفان، في مرحلة بلغت فيها التناقضات بين القبائل درجةً عليا من الاحتقان، كان أهمها رفض التسليم بولاية علي، وسعي البيت الأموي إلى الاستيلاء على السلطة. وقد تداخلت في الصراع كل العناصر: الدينية والقبلية والسياسية والاقتصادية، وشكلت فاتحة لصراعات كبرى في معظم المناطق التي ساد فيها الحكم الإسلامي، فيما صبغت الحروب باسم الدين كل تلك الصراعات، بوصفه اللحمة الأيديولوجية القادرة بشكل استثنائي على شحن النفوس إلى أقصى حد. لعلّ هذا الصراع الذي بدأ في عهد خلافة علي، وتوسّع بقوة بعد اغتياله، هو الصراع الأخطر في تاريخ الإسلام منذ خمسة عشر قرناً حتى زمننا الراهن. إنه صراع يستفحل في كل مرحلة من مراحل التاريخ العربي الإسلامي، بكل مكوناته ورموزه وعنفه، بحيث يمسك بتلابيب مجتمعاتنا ويكبّلها بقوانينه المولّدة للحقد والكره والعداء المتواصل، والذي يشكل وقوداً في الصراع على السلطة اليوم بين ما يعرف بالسنّة والشيعة.

في مقدمات المعارك التي حصلت خصوصاً في ما يعرف بـ"موقعة الجمل"، وبعدها معركة "صفين"، فقد سبق أن اختير علي بن أبي طالب لخلافة عثمان

١ هواري، **المعارضة والسلطة في الإسلام**، ص ٣٥١-٣٥٢.

بن عفان الذي قضى اغتيالاً. بايع كبار الصحابة الإمام علي بن أبي طالب لخلافة المسلمين، وانتقل إلى الكوفة ونقل عاصمة الخلافة إلى هناك، وبعدها انتظر بعض الصحابة أن يقتصّ الإمام من قتلة عثمان، لكنه أجّل هذا الأمر. تمهّل الإمام علي في ملاحقة القتلة لحسابات تتصل بضرورة تهدئة النفوس، ولحسابات تتصل بتوازن القوى بين القبائل والمصالح التي تمثلها.

في تفسيرات المؤرخين للأسباب التي جعلت عليّاً يتمهل في الاقتصاص من قتلة عثمان، خصوصاً تفسيرات ما يعرف منهم بأهل السنّة، أنّ علياً بن أبي طالب لم يكن قادراً على تنفيذ القصاص في قتلة عثمان مع علمه بأعيانهم الذين كانوا وراء الاغتيال، وذلك لأنهم كانوا قد سيطروا على مقاليد الأمور في المدينة النبوية، وشكلوا فئة قوية ومسلحة كان من الصعب القضاء عليها. لذلك فضّل الانتظار إلى أن تحين فرصة مناسبة لهذا القصاص. في المقابل، رفض بعض الصحابة وعلى رأسهم طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام حجة التباطؤ هذه واعتبروها تهرباً من المواجهة. وبعد مضي أربعة أشهر على بيعة علي، وتبيان عدم استعداده للاقتصاص من القتلة، خرج طلحة والزبير إلى مكة، والتقوا عائشة زوجة الرسول، والتي لم تكن تكنّ مودةً لعلي، واتفق الثلاثة في رأيهم على الخروج إلى البصرة ليلتقوا بمن فيها، من الرجال المناصرين لهم. يقال أنّ غرضهم كان عرض قوة وليس استعداداً للقتال أو هدفاً له، وإنما وسيلة ضغط على الخليفة علي للإسراع في القبض على قتلة عثمان.

في تفسيرات الشيعة، أنّ الخليفة علي كان يرغب في تهدئة النفوس المشحونة بالغضب، مع الادّعاء بعدم معرفة القتلة، والانتظار لبتّ الأمور مع الأعيان للخروج من المأزق من دون إراقة دماء. يفسّر الشيعة خروج طلحة والزبير بأنّ موقفهما تشوبه الانتهازية، فقد بايعا الإمام طمعاً في منصب، وهو ما لم يحصلا عليه، لذلك خرجا عليه واتخذا من القصاص لمقتل عثمان حجةً لعزله عن الخلافة أو قتله. أما عائشة فهي المتهمة الأولى في تحريض الناس على قتل عثمان من خلال قولها: "اقتلوا نعثلاً (عثمان) فقد كفر"، وبذلك تكون المسؤولة الأولى عن هذه الحرب. وفي الوقت نفسه يروى أنها حرّضت طلحة والزبير على الإمام علي متهمةً إياه بأنه هو الذي يقف وراء مقتل عثمان.

موقعة الجمل

نجم عن الاصطفاف في القوى المؤيدة لعلي وتلك المناهضة له، والتي اتخذت شعار الاقتصاص من قتلة عثمان، حصول مواجهات عسكرية عرفت بـ"موقعة الجمل"، وهي معركة وقعت في البصرة عام ٣٦ هـ بين قوات علي بن أبي طالب والجيش الذي يقوده الصحابيان طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام بالإضافة إلى عائشة، التي قيل إنها ذهبت مع جيش المدينة في هودج من حديد على ظهر جمل، ولذلك سميت المعركة بالجمل. على رغم السجال الذي دار والمحاولات التي جرت لتجنّب القتال، فقد فشلت المساعي كلها ونشبت المعركة الطاحنة في إحدى المناطق القريبة من البصرة. انجلت المعركة التي قتل فيها حوالي عشرين ألفاً من أهل البصرة عن انتصار قوات الخليفة علي، وهو انتصار وجد فيه أهل الكوفة انتصاراً على قريش وعلى ولاية عثمان بن عفان. ونجم عن المعركة مقتل طلحة والزبير، فيما جرى ترحيل عائشة خارج البصرة. لكن موقعة الجمل ستشكّل بدايةً لصراع أهلي مديد بين أنصار علي وأنصار معاوية، فهي كانت مفصلاً في الصراع، إذ لم يحدث قبلها أن تواجهت "السلطة" والمعارضة الإسلاميتين في تشكيلات قتالية. حدث هذا في البصرة، وسيحدث على نحو أعنف خلال معركة صفين بأيامها ولياليها في سنة ٣٧هـ/ ٦٥٧م. والواقع أنّ معركة الجمل، التي دشّنت العام الأول من خلافة علي بن أبي طالب، قد جعلت من هذا العهد بمثابة عملية صراع مفتوحة. بدأت بالصراع مع اثنين من هيئة الشورى العمرية، المبشّرين بالجنة، الناكثين طلحة والزبير، فلما انتهت المعركة بمصرعهما، كان "الجهاد الأكبر" ينفتح على قمة المواجهة مع معاوية وأنصاره. وهو صراع سيقود إلى مفاعيل خطيرة على المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية. يكفي أن نقول إنه قاد إلى مصرع علي، وقيام الخلافة الأموية، وبروز فرقة الخوارج التي مثلت المعارضة الثورية المستمرة والخروج على السلطة والسلطان في تاريخ الإسلام، كما أنها فتحت الباب واسعاً نحو ظهور المزيد من الفرق، نظراً لما أثارته من أسئلة وتساؤلات ومواقف واجتهادات في النظر إلى المرحلة التي دشّنها مصرع الخليفة عثمان ولم يختمها مصرع خليفته.[1]

١ المصدر نفسه، ص٢٢٦.

معركة صفّين

نشبت معركة صفين بين جيوش الخليفة علي بن أبي طالب وجيوش معاوية، وهي المعركة التي أتت تستكمل معركة "الجمل" التي حقق فيها علي انتصاراته. أما الأسباب المباشرة للمعركة فهي ناجمة عن رفض معاوية بيعة الخليفة علي قبل أن يتم القبض على قتلة الخليفة عثمان بن عفان، فيما يكمن السبب الحقيقي في طموح معاوية وما يمثله قبلياً البيت الأموي في السيطرة على الحكم وتأمين السلطة الكاملة له.

منذ أن بايع من بايع في المدينة والثوار علياً، كان موقف معاوية الرفض الواضح، لكنه الموارب في الوقت ذاته. فقد تلقى معاوية من شقيقته أم حبيبة بنت أبي سفيان زوجة الرسول قميص عثمان المدمّى، فأخذه منه أبو مسلم الخولاني، وكان يطوف به في الشام على أجنادها يحرّض الناس على قتلة عثمان، وكان لكعب بن عجرد الأنصاري مبالغة في الحثّ على الطلب بدم عثمان... كان معاوية والي الشام منذ عهد عمر بن الخطاب، وكانت لأسرته الأموية علاقات تجارية معها ترتقي إلى أيام أجداده. لكنّ الأهم من ذلك كله هو قرابته لعثمان، كونهما أبناء عم، أي أنه يندرج في الخط الأبوي للخليفة القتيل، وله بالتالي ولاية الدم. وبما أنّ الأمويين هم أولياء دم عثمان، فإنهم يملكون سلطة الاختيار بين قتل القتلة وأخذ الديّة، وقد استند هؤلاء ليس فقط إلى العرف القبلي القديم، بل إلى النص القرآني للمطالبة بدم الخليفة. يقول القرآن: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ (سورة الإسراء: ٣٣). علماً أنه بموجب ذلك جعل معاوية من نفسه ولياً لعثمان ودمه، باعتبار أنّ سلطة الخليفة كانت لا تزال اسمية، ثم أنه لم يعترف به أصلاً كي يطلب منه تحقيق هذه المهمة.[١]

حصلت المعركة بعد ستة أشهر على معركة الجمل، وهي فترة زمنية قصيرة يصعب خلالها أن تهدأ النفوس وتخفف حدة الاحتقان بين الأطراف المتنازعة.

استند كل من معاوية وعلي إلى التركيبة الطائفية للقبائل، وإلى التحالفات بين بني

١ المصدر نفسه، ص٢٢٨-٢٢٩.

هاشم الذين يمثلهم علي وبين بني أمية الذين يمثلهم معاوية. وصلت الاستقطابات بين الزعيمين المسلمين إلى درجة عليا عزز منها حشد القبائل وجيوشها. فعلي يعتبر نفسه الممثل الشرعي للسلطة بعد أن آلت الخلافة إليه، ومعاوية الرافض لتوريث علي يتحجج بمقتل عثمان والثأر له، لكي تؤول الخلافة إليه. كما لم يكن الصراع مفصولاً عن الجغرافيا، ولمن تكون السلطة، هل للعراقيين في الكوفة أم لأهل الشام في دمشق. هكذا بدا انفجار الصراع إلى حرب طاحنة أمراً مسلماً به من الجانبين.

في الأحداث الميدانية:

> عند صفين وقعت معركة حامية الوطيس ونال عليٌّ النصر في بداية المعركة، حتى إذا رأى أهل الشام أنهم على وشك الهزيمة رفعوا المصاحف على أسنّة رماحهم، وأيّدهم في ذلك أهل العراق، وكان المقصود من ذلك الإيهام والخديعة بأنكم تريقون دم قوم مسلمين هم مثلكم ينضوون تحت راية كلام الله. هكذا انشقت الجماعة الإسلامية على نفسها، ومن هنا وقعت الحيرة عند المسلمين، فمن منهم على حق؟ فكان القراء الموجودون في المقدمة والذين يضربون المثل لغيرهم هم أول من خفض السلاح أمام القرآن. فحذا الآخرون حذوهم وأُجبروا علي على الكفّ عن القتال، واتفق على أن يكون التحكيم على يد محكّمين يصدرون حكمهم على القرآن، لأنه عندما مانع في ذلك أولاً هددوه بأن يكون مصيره مصير عثمان.[1]

لكنّ هذا التحكيم لم يكن سوى خدعة سياسية نظمها كلٌّ من عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري، بحيث يخلع أبو موسى خاتمه دليلاً على خلعه صاحبه عليّاً مقابل أن يخلع عمرو بن العاص خاتمه دليلاً على عزل معاوية، ثم يعمد المسلمون إلى اختيار خليفة لا يكون علي ومعاوية من ضمن هذا الاختيار. ما حصل أنّ أبا موسى خلع خاتمه إعلاناً لخلع علي، فيما ثبّت عمرو بن العاص خاتمه بما يعني تثبيت معاوية. انكشفت الخدعة لدى أنصار علي، الذين رفضوا النتيجة الخادعة، وطلبوا منه أن يستمر في القتال، لكن الانشقاق تداعى بطريقة أدّت إلى اضطرابات في معسكر علي، وكانت تلك طليعة الانقسام الكبير في الاسلام بين الموالين لعلي والذين بات اسمهم

١ عواطف شنقارو، فتنة السلطة، ص٥٩.

"الشيعة" مقابل الموالين لمعاوية تحت اسم "السنة". أما النتائج الأخطر فتمثلت في بروز فرق متمردة على علي ومعاوية سوياً، ترفض سلطة الاثنين وتدعو إلى تحكيم شرع الله، وكان أبرز هذ الفرق فرقة "الخوارج". وستشهد المناطق الإسلامية بعد معركة صفين سلسلة من المعارك الدموية لحسم السلطة من جانب الأمويين في كل المناطق، ولاستعادة هذ السلطة من قبل أنصار علي بن أبي طالب. لعلّ معركة كربلاء لاحقاً ستشكل تتويجاً لهذا الصراع الدموي المنفلت من عقاله. من جانب آخر شكّلت معركة صفين ورفع القرآن على أسنّة الحراب فاتحة توظيف النص الديني في الصراع على السلطة بشكل لم يكن معروفاً إلى هذه الدرجة، وسيتحوّل القرآن إلى مشجب تعلّق عليه الصراعات والاحتكام إلى حلّها، ووضعه دستوراً للحكم ، وكان شعار الخوارج "لا حكم إلاّ لله" أبلغ التعبيرات عن هذا الاستخدام.

خامساً- معركة كربلاء

انجلت معركة صفين عن هزيمة العراق لصالح الشام، وانتقل مقر الخلافة من الكوفة إلى دمشق. لكنّ هزيمة العراق ومعه أنصار علي لم تكن سوى فاتحة لمواصلة الصراع على السلطة، لكن هذه المرة في ظل ميزان قوى مختل لصالح الأمويين. بعيداً عن الأخبار الحدثية عن الاتفاق بين معاوية والحسن بن علي على تولي الأخير الخلافة بعد موت معاوية، ونكث هذا الأخير بالوعد قبل وفاته عبر توريث ابنه يزيد، فإنّ الوقائع تشير إلى وفاة الحسن، واعتبار الحسين الابن الثاني لعلي هو الوريث الشرعي. لم يكن يدور في خلد معاوية إعادة الحكم إلى أبناء علي، بل إنّ العقل السياسي لمعاوية كان قد بدأ يشقّ طريقاً آخر لمنطق السلطة أساسه الملكية والوراثة في الحكم من معاوية إلى أبنائه في ما بعده. وهو نهج كان يعني زوال الصيغة المتّبعة في اختيار الخلفاء بالشورى بين القبائل المتنفذة. كرّس معاوية صيغة الخليفة بالوراثة، ومعها اعتبار نفسه ظل الله على الأرض، أي أنه يحكم باسم الله وليس مسؤولاً عن أعماله إلاّ أمامه، كما كان بذلك يكرّس القرآن وسيلةً لتبرير المشروعية للسلطة التي احتكرها لنفسه. يؤكد هذه الوجهة القول المنسوب إلى معاوية: "الأرض لله وأنا خليفة الله فما أخذت من مال الله فلي، وما تركته كان جائزاً لي". هكذا اعتبر معاوية "أنّ الخلافة هي خلافة الله،

ينقض معاوية في ذلك سنة الخلفاء السابقين، فقد رفض كل منهم اعتبار نفسه خليفة الله، بل خليفة رسوله. وبناءً عليه، فإنّ الخلافة صارت تستمد مشروعيتها من السماء، وبذلك تصبح طاعتها مفروضة، ولا مجال للخروج عليها، باعتبار أنّ ذلك خروج على أحكام الله. هذا الأمر يقصي مبدأ التعاقد الذي تتحدد بموجبه الحقوق والواجبات بين العاقد والمعقود له البيعة، أي بين شخص الخليفة ومجموع الأمة"[1].

تحوي كتب التاريخ أخباراً متناقضة عن مقدمات معركة كربلاء وسياقها الحدثي، وعن سوء الحسابات في ميزان القوى، وعن خداع تعرّض له الحسين من جماعته، وحتى تخليهم عنه عند احتدام المعركة. نورد هذه الرواية من قبيل تسليط الضوء على واقع الحال. تشير شنقارو في كتابها **فتنة السلطة** إلى مقدمات المعركة بالقول:

> بويع يزيد بن معاوية (٦٠هـ/٦٨٠م) فكانت أيامه ثلاث سنين وثمانية أشهر إلا ثماني ليال، وأخذ معاوية البيعة لابنه يزيد من الناس قبل موته. أما الحسين فقد هرب إلى مكة حتى لا يبايع يزيداً، وأرسل ابن عمه مسلم بن عقيل إلى الكوفة لكي يتأكد مما كتبه الشيعة إليه حيث أرسلوا له: "إنّا قد حبسنا أنفسنا على بيعتك ونحن نموت دونك ولسنا نحضر جمعةً ولا جماعة بسببك". وعندما وصل مسلم بايعه من أهل الكوفة اثنا عشر ألف رجل وقيل ثمانية عشر ألفاً، فكتب إلى الحسين يسأله القدوم. وعندما هيّأ الحسين نفسه للخروج إلى الكوفة أتاه بعض أهل بيته من أبناء عمومته وأصحابه ومنهم عمر بن الجن بن الحارث وابن عباس، حيث حذره من الخروج إلى الكوفة لأنهم أهل غدر وعدم ثقة وليست بالمكان المناسب. ففيها عمال يزيد وأمراؤه، وحسب ما جاء ذكره عند الطبري إنّ الوحيد الذي شجّعه هو عبد الله بن الزبير. ومع كل التحذيرات التي وجهت إلى الحسين ومحاولة تذكيره بخذلان أهل العراق لأبيه وأخيه حرصاً منهم على الدنيا وظناً بها، فإنه أصرّ على المضي إلى هدفه.[2]

---

١ هواري، **المعارضة والسلطة في الإسلام**، ص٢٦٧.

٢ عواطف شنقارو، **فتنة السلطة**، ص٦٦–٦٧.

حصلت المعركة في كربلاء واستمرت عشرة أيام، وكان من الطبيعي في ظل الاختلال الساحق في ميزان القوى لغير صالح الحسين بن علي من جهة، ولتخلّي الكثير من أنصاره عن خوض غمار المعركة، أن تؤدي إلى هزيمة الحسين ومقتله مع رهط كبير من جنوده. لكنّ معركة كربلاء ستشكل مفصلاً جديداً وحاسماً في انقسام الإسلام إلى طوائف ومذاهب. أشعل مقتل الحسين اضطرابات واسعة في العراق والجزيرة العربية، خصوصاً أنّ القتيل هو حفيد الرسول. ترافقت المعركة مع أنباء عن التمثيل بالجثث وتعذيب الأسرى من جماعة الحسين. ولعلّ هذه المعركة أسّست تكوين الأحزاب والفرق الشيعية التي ظلت تمثل المعارضة للحكم الأموي ولاحقاً العباسي. لم تقف المعركة عند حدود ما حصل في كربلاء، بل تورد كتب التاريخ الإسلامي عن مواصلة الأمويين ملاحقة أنصار علي وعن ارتكابهم فظاعات في حقهم وعن تدنيس المقدسات، خصوصاً بعد اقتحامهم مكة ورمي الكعبة المقدسة بالمنجنيق. هكذا عاش العراق والشام والجزيرة مرحلة من الصراعات الدموية والتمردات العسكرية في أكثر من مكان وامتدت عقوداً من الزمن.

على رغم اندراج معركة كربلاء وهزيمة الحسين في سياق الصراع على السلطة، وعدم تكافؤ القوى بين أنصار الحسين وقوات يزيد بن معاوية، إلاّ أنّ هذ المعركة ستشكل منعطفاً في التاريخ الشيعي وفي تكوين أيديولوجيا متكاملة تشحن هذه الطائفة والقوى المنتسبة إليها. سيُنظر إلى مقتل الحسين بوصفه قمة التضحية والفداء والدفاع عن الإسلام ونصراً للمظلومين ورمزاً للشهداء... وسيشكّل اليوم العاشر من محرم، أي اليوم الذي قُتل فيه الحسين، مناسبةً سنوية لإحياء هذه الذكرى المسماة "عاشوراء"، واستحضار وتمثيل المعركة مسرحياً، وإدخال كل ما يتصل بالموت من نواح وتعذيب الذات عبر عمليات لطم وضرب بالآلات الحادة وتلطيخ الثياب بالدماء... يرافق ذلك احتفالات خطابية تستعيد الصراع بين أنصار علي وأنصار معاوية، وإبراز الظلم الذي لحق بأهل البيت. يحمل الخطاب في هذه المناسبة التحريض المطلوب ضد الذين ساهموا في مقتل الحسين وآل البيت، بما لا يترك شكاً في تحميل السنّة مسؤولية الظلم هذه. يتجدد خطاب استحضار هذه الرموز كل عام، وعلى الملايين من أبناء الطائفة الشيعية الانغماس في حال من الحزن لمدة عشرة أيام، يتخللها لعنات ترمى

على الصحابة الآخرين، وتحريض على ضرورة استعادة السلطة لآل البيت من القوى التي اغتصبتها. لم يعنِ مرور الزمن بعد خمسة عشر قرناً على هذه الأحداث أنّ أوانها قد انقضى، وأنها مرحلة من الصراع الإسلامي - الإسلامي على السلطة، بل على العكس، فإنّ ظاهرة تصعيد هذا الصراع برمزيته تفاقم في العقود الأخيرة خصوصاً بعد قيام الثورة الإيرانية، وإدخال ظاهرة استخدام العنف ضد النفس من قبل المحتفلين في ذكرى عاشوراء. لا يبدو أنّ الزمن، ومعه كل الكلام عن التسامح في الإسلام، وتقدم المجتمع الحديث (خصوصاً في أوروبا) الذي وضع حداً لصراعات دموية أكبر بكثير من صراع السنة والشيعة في مرحلة معينة من التاريخ، كل هذ الامور لم تؤثر في وضع هذه المرحلة من الصراع جانباً نحو علاقات إسلامية - إسلامية صحيحة. بل على العكس، إنّ ما يجري راهناً لا يدخل في باب تجاوز تلك المرحلة، بل استحضارها يومياً، وإجبار أهل الطوائف على الإقامة الدائمة في سجنها، بكل ما تحمله هذه الإقامة من أحقاد وكره وعداء لا مآل له سوى التهيئة لصراعات دموية مستمرة ومستقبلية لا قعر مرئياً لنهايتها.

سادساً- الاغتيالات في الإسلام

رغم أنّ ظاهرة الاغتيال، بوصفها أحد الوسائل لتصفية الخصم، هي ظاهرة عرفتها جميع الشعوب في العالم، قديمها وحديثها، إلاّ أنها اتخذت شكلاً متضخماً في المجتمعات الإسلامية على امتداد عصورها. وتلعب درجة تطور المجتمع وهيمنة العلاقات القبلية والتقليدية ومنطق الثأر... دوراً في إدامة هذه الظاهرة. كما أنّ هذه الظاهرة لم تنجُ من إعطائها المشروعية الدينية وتبريرها لكونها تخدم السلطة الجديدة في الإسلام. عرفت المجتمعات الإسلامية الظاهرة في عهد الرسول وبمسؤوليته، وكانت موجهة ضد أعداء الإسلام، فقد "تضمنت مصادر السيرة والتاريخ ثماني وقائع اغتيال ناجحة ومحاولة واحدة فاشلة حدثت جميعها إلاّ واحدة في المرحلة السابقة للحديبية. وهذه المرحلة اتّسمت بالنمو البطيء للقدرة السياسية والعسكرية للإسلام الناشئ، وكانت فيها المدينة، معقله الأوحد حينذاك، عرضةً باستمرار للاجتياح. وقد استعمل تكتيك الاغتيال السياسي في ذلك الوقت ليوفر، أحياناً، تعويضاً نوعياً عن الافتقار إلى قوة عسكرية ضارية

وليساعد، أحياناً أخرى، على ردع العناصر المناوئة داخل يثرب، في وقت كانت سلطة الإسلام لم تترسخ بعد حتى في معقله الوحيد هذا"[1].

بدأت أولى مظاهر تنفيذ الاغتيال زمن الرسول ضد اليهود الذين يعيشون في يثرب. فقد مرّت العلاقة بينهم وبين الرسول بمحطات حاول خلالها التحالف معهم، لكنهم تآمروا عليه مع قريش، لذلك كان قراره بتنفيذ اغتيالات ضد زعمائهم، فاغتال منهم خمسة هم: كعب بن الأشرف الذي حرّض قريشاً على الثأر لقتلاها بعد معركة بدر، ونظم شعراً تعرّض فيه إلى نساء الصحابة. ثم اغتال سلاّم بن أبي الحق، وهو من الذين ساهموا في تحريض قريش ودفعها لشن الهجوم على المدينة مما تسبب في معركة الخندق. وجرى اغتيال ابن سنينة، وهو متّهم بهجاء النبي والمسلمين، ويقال إنّ اغتياله أتى في سياق تخويف المعارضين للإسلام. واغتيل أيضاً أبو عفك، وهو من زعماء اليهود الذين كانوا يحرضون ضد المسلمين. ونالت المرأة نصيباً من الاغتيال حيث جرى قتل عصماء بنت مروان التي كانت تحرّض ضد المسلمين وتهجو النبي بشعرها. وإضافةً إلى اليهود جرى اغتيال زعماء قبائل من أمثال خالد بن سفيان الذي كان يحضّر لمهاجمة يثرب بتحريض من قريش، وذلك بعد معركة بدر، واغتيل أيضاً زعيم قبائل قيس رفاعة بن قيس الجشمي الذي كان يجمع جيشاً من قبيلته لمحاربة الرسول. وجرى اغتيال عبهلة الأسود العنسي الذي تحرك في اليمن حيث يقال إنّ "محمداً قد أصدر بنفسه قرار الاغتيال وكلّف به جماعة من أهل اليمن، واستغرقت العملية وقتاً أطول من أي عملية سابقة، بحيث لم تتم إلاّ والنبي على فراش الموت"[2].

في عهد الخلافة الراشدية كانت أبرز الاغتيالات تلك التي طالت ثلاثة من الخلفاء، هم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وهي اغتيالات حصلت في سياق الصراع الإسلامي – الإسلامي على السلطة بعد وفاة الرسول. يعيد كتبة التاريخ القديم مقتل عمر إلى أنّ قاتله أراد الانتقام لهزيمة الفرس وانهيار إمبراطوريتهم، لكنّ الأبحاث الجدية أعادت مقتله إلى الامتيازات المادية التي طالت فئة من قريش على حساب أخرى، مما تسبب له بصراع مع فئة من الأرستقراطية القرشية. واغتيل الخليفة

١ هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي، الكتاب الثاني: الاغتيال السياسي في الإسلام**، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، قبرص، ١٩٩٥، ص١٨٢.
٢ المصدر نفسه، ص١٩١.

الثالث عثمان بن عفان، بعد حصول اضطرابات وتمردات على سياسته الاجتماعية ومحاباته لجماعته، إضافةً للاتهامات بالفساد في إدارته، مما تسبب في حصول "ثورة اجتماعية" ضده انتهت بمقتله، ويقال إن مقتله كان على يد الخوارج. كما اغتيل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب على يد الخوارج الذين انشقوا عنه بعد معركة صفين. والطابع السياسي في إطار الصراع على السلطة كان جلياً في اغتيال علي أكثر منه بالنسبة لعمر وعثمان.

في تفسيره لدلالات الاغتيال في الإسلام على عهد النبي والخلافة الراشدية يقول هادي العلوي:

> هناك دلالة هامة في أنّ كتاب الإسلام المقدس لم يصطبغ، رغم مضاهاته للكتب المقدسة التي قبله في طقوسيتها، بقداسة أحادية تجعل منه كتاباً إلهياً عديم اللحم والعظم، فقد استغرقه التناحر فأضفى عليه صفةً خاصة به، ويتجاوز عدد المرات التي ذكر فيها القتل بمشتقاته في القرآن عدد المرات التي ورد فيها ذكر الصلاة بمشتقاتها (حوالي ١٧٤ مقابل ٩٩). ولغة الصراع في الإسلام تحريضية شديدة النبرة تذكّر القارئ بلغة البلاغات الحربية. ولا شك في أنّ مؤسس الإسلام كان يستجيب في ذلك لمستلزمات وضعه ومهمته التاريخية. وهو في الحقيقة لم يكن شديد الافتقار إلى الوعي بنواميس التاريخ البشري، لأنه سجل في كتابه أنّ الناس لا يمكن أن يكونوا أمةً واحدة، فهم لا يزالون مختلفين إلا ما رحم ربك.[١]

لم يتوقف مسلسل الاغتيالات بعد العهد الراشدي، فقد توالى بقوة في العهد الأموي، فاغتيل الحسن بن علي الذي يقال إنه مات مسموماً، كما اغتيل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد، الذي كان قائداً عسكرياً مهماً كوالده، على رغم أنه كان من قادة معاوية، إلاّ أنّ هذا أمر بقتله بعد أن أقلقه تنامي نفوذه. واغتيل الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي أجرى إصلاحات جذرية، حيث "كانت خلافته بمثابة انقلاب أبيض ضد السياسة الأموية، فنفذ إجراءات كثيرة وجذرية استهدف بعضها الاتجاه العام للخلافة السائدة، وبعضها

١ المصدر نفسه، ص٢١٧.

الآخر المصالح المباشرة لأركان الأسرة"[1]. ومن الاغتيالات التي جرت في العهد الأموي أيضاً: اغتيال كل من معاوية بن يزيد بن معاوية، الذي يقال إنه مات مسموماً، ومروان بن الحكم، الذي يروى أنه مات مسموماً أيضاً، وعبد الملك بن عمر بن عبد العزيز وعلي بن الحسين وابنه محمد الباقر، والثلاثة ماتوا مسمومين وفق الروايات التاريخية.

أما في العصر العباسي

> فقد حدثت الاغتيالات على نطاق أوسع من ذي قبل. مارستها السلطة متمثلةً سواء في الخليفة العباسي أم في المنقلبين عليه أم في حكام الأسر الأخرى، ومارستها المعارضة متمثلةً أولاً في الخوارج، ثم في الإسماعيلية التي استلمت هذا التقليد من الخوارج ومشت فيه إلى المدى الأبعد. واستعملت السلطة في اغتيالاتها السمّ، لكنها لم تقتصر عليه، ولجأت أيضاً إلى الفتك بالسلاح باستخدام مأجورين. وكان الاغتيال بالنسبة إلى السلطة وسيلة التخلص من أشخاص لا يمكن المجاهرة بإعدامهم بسبب مكانتهم السياسية أو الاجتماعية أو الدينية، أو بسبب وجودهم خارج نفوذ السلطة. وبالنسبة إلى المعارضة كان الاغتيال وسيلة لتوجيه ضربات مدروسة ضد الحاكم أو أعوانه الكبار.[2]

ويورد الكاتب أسماء مهمة طالها الاغتيال من قبيل: إدريس بن عبد الله، وهو من أحفاد الحسن بن علي، مقتل المتوكل، اغتيال أبي سعيد الجنابي، اغتيال الزعيم القرمطي علي بن الفضل الخنفري، اغتيال معن بن زائدة، اغتيال المقتدر بالله العباسي، اغتيال نظام الملك، اغتيال الآمر بأحكام الله الفاطمي. ومن الوفيات المشبوهة هناك مقتل أبي حنيفة وموسى الكاظم والخليفة المأمون... وغيرهم كثيرون.

سابعاً- نماذج من التعذيب في الإسلام

لم يخلُ مجتمع من المجتمعات البشرية منذ قيامها من ممارسة التعذيب في سياق

١ المصدر نفسه، ص٢٢٧.

٢ المصدر نفسه، ص٢٤١.

الصراعات أو تنفيذ عقوبات ضد مخالفين. وقد تنوعت الأشكال في كل مكان، لكنها كانت تشترك في استخدام أساليب وحشية ضد البشر. سبق أن رأينا كيف مارست المسيحية من خلال محاكم التفتيش هذه الوسيلة، فيما لم يوفر الإسلام استخدام التعذيب في سياق صراعاته، خصوصاً أنّ العنف الدموي هيمن على هذه الصراعات على امتداد قرون طويلة. يشير هادي العلوي إلى التبرير الديني الذي يعطي المشروعية للتعذيب في الإسلام، والذي يكرّسه النص القرآني، فيقول:

> يرد العذاب في القرآن عند وصف العقاب الأخروي الذي يتم بتعريض أهل النار لصنوف من العقوبات في القرآن والحديث. وما يعدده القرآن من هذه العقوبات ينطوي اصطلاحاً تحت طائلة التعذيب ومنه: التحريق، الشَيّ بإنضاج الجلود، التجويع والتعطيش، سقي الصديد وهو القيح، وسقي المهل أي المعادن المذابة.[1]

أولى مظاهر التعذيب كانت سياسية وطالت أخصام الحاكم، ويقال إنّ أول تطبيق لهذا النوع مارسه معاوية بن سفيان ضد أخصامه. وقد كان القتل يجري على التهمة، حيث "يروي السمعاني في الأنساب أنّ زياد بن أبيه أمر بقطع لسان رشيد الهجري وصلبه لأنه تكلم بالرجعة، والحكم بقطع اللسان تطوير مبكر لفن التعذيب يدل على السرعة التي تقدمت بها دولة الإسلام في طريق تكاملها كمؤسسة قمعية"[2]. وفي زمنه مارس الحجاج على أخصامه أساليب الصلب، إضافةً إلى قطع الرأس بالسيف. أما هشام عبد الملك فمارس القتل عن طريق قطع الأيدي والأرجل. وسار العباسيون على طريق الأمويين حيث يشير الطبري إلى "أنّ عدد الذين أعدمهم أبو مسلم الخراساني في المشرق بلغ ستمائة ألف بين رجل وامرأة وغلام"[3]. وفي زمن المنصور تطورت الوسائل، فمن دفن المعارضين وهم أحياء إلى قطع الأيدي والأرجل وأعضاء أخرى بحيث تصل القطع إلى أربع عشرة قطعة.

١ هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي، الكتاب الثالث**، ص٢٨٥.
٢ المصدر نفسه، ص٢٨٧.
٣ المصدر نفسه، ص٢٨٨.

لم يكن التعذيب مألوفاً في الجاهلية بالنظر لقيم البداوة المناهضة للتنكيل. في بداية الدعوة الإسلامية بمكة وجد تجار قريش حاجة لإرهاب عبيدهم ومواليهم الذين أسلموا، فعذبوهم ليرجعوا عن الإسلام. وكانت وسيلتهم في ذلك هي التشميس الذي يعتمد على شمس الجزيرة الحارقة. فكانوا يكتّفون الضحية ويلقونه في الشمس بعد إلباسه أدراع الحديد، أو وضع جندلة على ظهره أو صدره، ويترك على هذه الحال ساعات غير محدودة قد تستمر ما دامت شمس النهار في عنفوانه.[1]

ويجول هادي العلوي في تبيان فنون التعذيب المستخدمة في الإسلام، فيشير إلى حمل الرؤوس المقطوعة، وقد مورست في معركة كربلاء على رؤوس الحسين وأصحابه، وهناك الضرب والجلد، وتقطيع الأوصال الذي يشمل قطع اليدين واللسان والأذنين وجدع الأنف وصولاً إلى قطع الأعضاء التناسلية للرجل. كما مورس التعذيب بسلخ الجلود، والإعدام حرقاً، وهو أسلوب طوره العباسيون لاحقاً عبر شَيّ الضحايا على نار هادئة. ومن الاختراعات في هذا المجال ما يعرف بـ"تنور الزيات" نسبةً لمخترعه، وهو يصنع من خشب تخرج منه مسامير حادة وفي وسطه خشبة معترضة يجلس عليها المعذب.

ومن الفنون التي ابتكرها الخليفة المعتضد ما يعرف بـ"إخراج الروح من طريق آخر"، من غير طريق الفم.

قال المسعودي في **مروج الذهب** إنّ المعتضد كان شديد الرغبة في أن يمثّل بمن يقتله، وذكر من وسائل ذلك: ١- إذا غضب على القائد النبيل أو الذي يختصه من غلمانه أمر أن تحفر له حفيرة يدلى رأسه فيها، ويطرح التراب عليه ويبقى نصفه الأسفل ظاهراً فوق التراب، ثم يداس التراب بالأرجل حتى تخرج روحه من دبره بعد أن تكون قد سدّت كل المنافذ التي يمكن أن تخرج بواسطتها من فمه. ٢- يؤخذ الرجل فيكتّف ويؤخذ القطن ويحشى في أذنيه وخيشومه وفمه، ثم توضع منافخ في دبره حتى ينتفخ ويتضخم جسده، ثم يسدّ الدبر بشيء من القطن، وبعدها يفصد من العرقين فوق

١ المصدر نفسه، ص٢٩٥.

حاجبيه حتى تخرج الروح من ذلك الموضع.[1]

ومن الوسائل القديمة الحديثة المستخدمة الخوزقة والتقطيع، وهي الوسيلة الرسمية لتنفيذ حكم الإعدام في الدولة العثمانية.

يذهب دارسون لتاريخ الأديان إلى اعتبار العنف من مقومات هذه الأديان وعاملاً مهماً في التحريض عليه. يقول هادي العلوي بهذا الصدد:

إن التجارب المستفادة من الأديان تزودنا بأداة للاستنتاج يمكن أن نستخلص منها قابلية العوامل المكونة للسلوك الديني لتكوين شخصية دموية فاشية المزاج معادية للإنسان. ومن المعروف أنّ الوازع الديني قائم على التخويف، وهو المهمة الأساسية لرجل الدين الذي تخصص في تحذير المؤمنين من غضب الآلهة، لكنه كان في نفس الوقت يساهم في تطبيق الغضب الإلهي على رعاياه. وللأديان أدوار مشتركة في هذا المضمار تتفاقم في الحالات التي تجتمع فيها سلطتان متكاملتان دينية وزمنية، حيث تتداخل عوامل الخوف الروحي من القوى الخارقة مع الإرهاب الحكومي - الإكليروسي... إنّ اطمئنان رجل الدين السماوي إلى الموقع المتميز الذي يحتله في الكون، بحكم علاقته الخاصة جداً بالسماء، يعطيه شعوراً متضخماً بالهيمنة على رعاياه مشفوعاً في نفس الوقت باستصغارهم. ويعنى المأثور الديني بالمقارنة بين ضآلة الإنسان وضخامة الوجود الإلهي، ويذهب في اعتباره الإنسان عبداً لله، إلى جعله حاجة أو شيئاً غير ملموس في حساب السماوات، كما يستخدم جسم الإنسان لإشعاره دائماً بحقارته.[2]

---

١ المصدر نفسه، ص٣٠٢.

٢ المصدر نفسه، ص٣٣٨-٣٣٩.

القسم الثاني

في ضرورة الدولة المدنية

سعت الفصول السابقة إلى الإضاءة على حقيقة الظاهرة الدينية وتاريخيتها، وهو أمر أثبته ولا يزال واقع المجتمعات في ممارستها وبنى ثقافتها، سواء منها التي بلغت أعلى درجات التقدم العلمي والثقافي أم تلك التي لا تزال تجاهد للدخول في العصر وتجاوز بناها المتخلفة. لكن الفصول السابقة أظهرت أيضاً استحالة قيام أو وجود دولة دينية يقودها رجال الدين وتطبّق القيم الدينية في مجتمعها وتنشر العدالة والمساواة بين البشر... بل على العكس، ما قدمه التاريخ من دروس ووقائع، سابقاً وراهناً، أثبت أنّ إدخال الدين في السياسة واستخدامه في الصراعات السياسية والاجتماعية كان عنصراً مفجّراً للحروب الأهلية في كل مكان من العالم.

لعل استعادة المسار الدموي الذي انخرطت فيه المجتمعات المسيحية والإسلامية على السواء يؤكد استحالة أن يكون الدين عنصر توحيد وطني أو قاعدة لحمة اجتماعية - سياسية في أي مجتمع من المجتمعات. وقد دفعت مجتمعات العالم ثمناً باهظاً عندما سعت مؤسساتها الدينية إلى الهيمنة على السلطة وقيادتها باسم الدين، فكان الثمن ملايين الضحايا، وتشرذم الأديان نفسها إلى ملل ونحل وطوائف يجمعها الكراهية لبعضها البعض وتربّص كل واحدة بالأخرى. وإذا كانت المجتمعات الغربية قد تجاوزت هذه الهيمنة من المؤسسات الدينية على المجتمع السياسي والأهلي بعد حروب دامية بين طوائفها، وأمكنها الفصل بين الدين والدولة وتحديد الحقل الطبيعي لمجال كل واحد، مما أنتج دولة مدنية تعتمد القوانين الوضعية وتحترم الأديان ومجال عملها، إلاّ أنّ المجتمعات العربية والإسلامية لا تزال تعيش في القرون الوسطى التي سبق للمجتمعات الأوروبية أن عانت من أنظمتها السياسية والدينية والثقافية. فهذه المجتمعات، خصوصا منها العربية، تزدهر فيها اليوم شعارات العودة إلى الدولة الدينية المفترض أنها قامت في العصور الإسلامية الأولى، وإلى الدولة الراشدية، وتطالب باستعادة الخلافة، بكل ما يرافقها من تجييش أيديولوجي يهدف إلى تمكين الدين من الهيمنة الكاملة على المجتمع بكل جوانبه السياسية والفكرية والثقافية...

يمكن اعتبار هذه الفصول بمثابة النتائج والخلاصات المترتبة على العرض الذي جرى في الفصول السابقة. وتتضمن خمسة عناوين هي: أسطورة الدولة الدينية (في اليهودية والمسيحية والإسلام)، مقومات الدولة المدنية، عقبات أمام الدولة المدنية في العالم العربي، الانتفاضات العربية وشعار الدولة المدنية، وفي ضرورة الدولة المدنية.

الفصل الأول

أسطورة الدولة الدينية

تحمل الكتب المقدسة للأديان التوحيدية الكثير من الأساطير، بعضها يجري التعاطي معه بوصفه بات من الماضي، وبعضها الآخر لا يزال يلهم الحاضر ويسعى إلى التحقق. إضافةً إلى ما ورد في الكتب المقدسة، عمل اللاهوت الديني في كل من هذه الأديان إلى تكوين أساطير جديدة يدّعي أنها مستلهمة من النص المقدس، أو هي تفسير لما بدا غامضاً فيها. ومن المعروف أنّ الأساطير تشكل رموزاً تدخل في الوجدان الشعبي وتحرّك فيه مشاعر، وتعطيه أملاً بمستقبل يقع غالباً في عالم الخيال. فقد قامت إسرائيل كدولة يهودية على أسطورة أرض الميعاد التي وعد الله بني إسرائيل بها؛ وقامت أسطورة البابا بكونه ظل الله على أسطورة أنه ممثل المسيح على الأرض ويحكم باسمه. أما في الإسلام فلا حدود للأسطورة الدينية التي تبدأ من وجود الدولة الدينية زمن النبي، مروراً بالخلافة الراشدية المثالية في التطبيق، وصولاً إلى الخلافة الإسلامية التي تمثل دولة الإسلام منذ العهد الأموي إلى العهد العثماني ولاحقاً إلغاء هذه الخلافة مطلع القرن العشرين، وأخيراً إلى ادّعاء قيام دولة دينية في إيران هي في حقيقتها دولة أوتوقراطية مستبدة. وإذا كانت اليهودية قد حققت أسطورتها عبر قيام دولة إسرائيل، والمسيحية انكفأت إلى دولة الفاتيكان بعد الصراع المرير والحروب الأهلية في أوروبا لفصل الدين عند الدولة، إلاّ أنّ الاسلام اليوم يعيش في ذروة الأساطير والحلم بتحققها، من حيث الشعارات المرفوعة منذ عقود لإعادة الخلافة وإقامة

الدولة الدينية على مثال الخلفاء الراشدين. وقد تعمقت الأسطورة وبدت لأصحابها قاب قوسين من التحقق بعد الانتفاضات التي قامت في العالم العربي وأتت بالتيارات الإسلامية إلى الحكم.

يقدم هذا الفصل تجليات الأسطورة في الديانات التوحيدية الثلاث، ومدى التحقق بين الوهم والواقع في اليهودية والمسيحية، على أن يأخذ الإسلام حيزاً واسعاً بالنظر إلى إمساك الأسطورة اليوم بتلابيب العقل الإسلامي في العالم العربي، بل وخارجه أيضاً.

أولاً– هل إسرائيل دولة دينية؟

على رغم أنّ الحركة الصهيونية انطلقت كحركة سياسية متصلة وثيقة بالمشاريع الاستعمارية للسيطرة على المناطق العربية واقتسامها خلال أواخر القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين، إلاّ أنها انطلقت من الأسطورة الدينية الواردة في التوراة من أنّ الله وعد بني إسرائيل على لسان النبي إبراهيم بأرض الميعاد التي هي أرض فلسطين، فوسّعت التعبئة الأيديولوجية عبر شعار أرض فلسطين بلا شعب لشعب بلا أرض، أي اليهود. وقد تحقق للشعب اليهودي إقامة دولته في العام ١٩٤٨ بتواطؤ واضح من المجتمع الغربي، بوصفها دولة الشعب اليهودي، وترجمت إسرائيل هذا الشعار عبر دعوة اليهود للمجيء إلى "أرض الميعاد" بعد أن تحقق لهم وعد الله. وهنا يقوم سؤال عما إذا كانت إسرائيل في حقيقتها دولة دينية منذ قيامها، وما الذي أصابها على امتداد ستة عقود من تكوّنها؟

لأول وهلة، تبدو إسرائيل دولة دينية عنصرية، فالاسم ("إسرائيل") جاء من اسم النبي يعقوب، كما أنّ علم الدولة اعتمد نجمة النبي داوود شعاراً لها. يضاف إلى ذلك أنّ بعض الدعم الآتي من الغرب الأوروبى المسيحي لها يستند إلى منظور ديني ينطلق من نبوءة ظهور "المسيح" في أرض الميعاد المشار إليها فى العهدين القديم والجديد. لكن التدقيق في النشأة والقوانين التشريعية التي رافقت قيام الدولة تنفي عن إسرائيل صفة الدولة الدينية.

١- تكوين الدولة على أسس غير دينية

عندما وضع الآباء المؤسسون لدولة إسرئيل قوانين نظامها وكيفية تعاملها مع مواطنيها، فإنها كانت تشريعات علمانية على غرار المجتمعات الغربية. لا يوجد في قانون الدولة أي إشارة إلى الشريعة اليهودية كمصدر للتشريع أو اعتبار هذه الشريعة مصدراً من مصادر التشريع. ويقوم نظام الحكم فيها على المبادئ الديمقراطية وعلى إرادة الشعب كمصدر لشرعية الحكم، وعلى حق المواطنين في اختيار حكامهم من دون أي شروط مسبقة فيما يتعلق بتدينهم أو معتقدهم. كما لا يعطي القانون رجال الدين - الحاخامات - أي سلطة في التشريع أو اختيار الحاكم، بل يتساوى الحاخامون في المواطنية لجهة الحقوق والواجبات أسوةً بسائر فئات الشعب. وإذا كانت بعض الفئات من رجال الدين وطلبة المعاهد الدينية قد أعطيت بعض الامتيازات، فلا يعود ذلك إلى عهد إلهي أو إلى نص شرعي منصوص عليه في التوراة. أما الأحزاب الدينية فتتمتع بحق المشاركة في السياسة أسوةً بغيرها من الأحزاب غير الدينية، ولا تحظى بامتيازات خاصة في هذا المجال.

هذا هو الأصل في قيام دولة إسرائيل. وعلى امتداد تطورها حصلت تغيرات سياسية واجتماعية، تتصل بالصراع العربي الصهيوني والنظرة الإسرائيلية إلى هذا الصراع، جعلت من الأحزاب الدينية تطفو إلى السطح، وتذهب بشعاراتها السياسية في اتجاه تحويل إسرائيل دولةً دينية تعتمد التشريعات اليهودية المستقاة من العهد القديم، وهو صراع يخفت أو يصعد بين العلمانيين والمتدينين وفق تغير ميزان القوى السياسي والاجتماعي داخل إسرائيل. تشير الباحثة في الشؤون الإسرائيلية رندة حيدر إلى بعض مظاهر هذا الصراع وعوامله بالقول:

> يعود تاريخ النزاع بين العلمانيين والمتدينين في إسرائيل إلى يوم الإعلان عن الدولة الإسرائيلية عام ١٩٤٨. فبينما أرادها المؤسسون والرواد الأوائل دولة صهيونية علمانية اشتراكية تقوم على الفصل بين الدين والدولة، طالب المتدينون بدولة تحترم مبادئ الشريعة اليهودية (الهالاخا) وتتقيد بطقوس الديانة اليهودية، بدءاً من احترام قدسية يوم السبت والطعام الحلال

(الكاشير)، وتحديد "من هو اليهودي؟" (اليهودي هو كل شخص من أم يهودية، ولكن هناك حالات تتطلب قانوناً يطالب الحاخامون بأن يكونوا هم الذين يحددونه). وقد حاول بن غوريون تنظيم العلاقة بين الدولة والمتدينين عبر اتفاق حمل اسم "الوضع الراهن" حقق المطالب التي رفعها المتدينون مثل الالتزام بقدسية يوم السبت والأكل الحلال في المؤسسات الرسمية وفي الأحوال الشخصية واستقلال التعليم الديني. خلال السنوات الأولى لقيام الدولة ظل تأثير المتدينين محصوراً، وكانت الهيمنة للعلمانيين. لكن مع مرور الزمن، ومع تراجع المعسكر العمالي في إسرائيل وصعود اليمين القومي إلى الحكم في العام ١٩٧٧، بدأ نفوذ المعسكر الديني يتنامى في الحياة السياسية في إسرائيل والحياة العامة على حدٍّ سواء، وبات واضحاً أنّ مجيء سلطة ذات توجهات دينية يمينية قومية معادية لليسار إجمالاً وذات نزعات لاديمقراطية تعزز إلى حدّ كبير التطرف الديني للمجموعات اليهودية الأصولية في المجتمع الإسرائيلي. من هنا فإنّ سبب تصاعد التوتر بين "الحريديم" وغيرهم من الإسرائيليين، ومحاولاتهم فرض نمط حياتهم على الناس لا سيما النساء، هو نتيجة لسياسات اليمين القومي المتطرف الذي يحكم إسرائيل حالياً، والذي يحاول إحياء الروح الصهيونية من جديد، ضمن إطار ما بات يسمى اليوم التيار النيو- صهيوني الذي يشدد على الثقافة اليهودية، ويدعو إلى عدم الانجرار وراء أوهام الثقافة الغربية الفردانية.[١]

٢- التطرف الديني ومخاطره

هذه التحولات في المجتمع الإسرائيلي تحظى باهتمام النخب الإسرائيلية التي يحذر بعضها من المسار الذي يتخذه التطرف القائم في تغيير هوية الدولة اليهودية والأسس التي قامت عليها. يشير شلومو بن عامي الذي كان وزيراً للخارجية إلى ذلك بالقول:

إنّ المجتمع الذي أنشأه الآباء المؤسسون من الصهاينة، وأرادوا أن يكون

١ رندة حيدر، "الصراع الحاد على الهوية"، جريدة النهار، بيروت، ٢٠١٢/٨/١.

بوتقة صهر تمتزج فيها مختلف الثقافات واللغات، تحوّل إلى مجتمع متعدد الأعراف ومتعدد الثقافات ومتعدد الطوائف. لقد تغيرت وتفتتت الصورة الأسطورية المأمولة لتحل محلها صور أخرى عديدة لكل منها شرعيتها... بين اليهودي والعربي والمتشددين دينياً (الحريديم) والقوميين الدينيين (غوش ايمونيم) والتقليديين والعلمانيين وغيرهم ممن تمتد جذورهم إلى أصول عرقية مختلفة مثل السفاراديم والأشكناز والمهاجرين الروس والأثيوبيين وغيرهم. وقد أدى هذا التفتت للصيغة الإسرائيلية إلى تشرذم بين ثقافات وطوائف مختلفة، ولهجات متباينة ومواقف متصارعة تجاه الدولة اليهودية.[١]

إنّ هواجس التطرف الديني في إسرائيل تقلق أوساطاً سياسية متعددة، خصوصاً بعد أن بات هذا التطرف سلاحاً أساسياً في الصراع على السلطة ومادة تحريض أيديولوجي لم يعد يقتصر على رجال الدين. يقول الدكتور إلياس معلوف نقلاً عن صحف إسرائيلية:

إنّ وزير العدل الإسرائيلي ياكوف نئمان يُعرب عن رغبته في فرض القانون التوراتي أو "الهالاكا" على جميع المواطنين، ما أحدث صدمة عند غالبية العلمانيين، الذين رأوا في هذه الخطوة تهديداً مباشراً للديموقراطية، خصوصاً أنّ موقف التوراة من النساء والغويم يتعارض وقيم الدول الحديثة. يقول جدعون ليفي إنّ ياكوف نئمان ينادي بدولة يهودية دينية متحجّرة تقضي بمنح الحاخامات سلطة مطلقة، وتشرّع تدخلهم في أدق تفاصيل الحياة اليومية، مما يشكّل خطراً على الحريات وفشلاً ذريعاً للمجتمع الإسرائيلي، الذي قام في الأساس على فكرة "الكيبوتز" التي هي امتداد للتعاونيات العمالية الثورية في برشلونة، حيث كانت سلطة رجال الدين محدودة، وعدم قدرتهم على التدخل في الأمور الشخصية التفصيلية. من الولادة إلى الوفاة، ومن الختان إلى الجنازة، يعيش الإسرائيليون في ظل

---

١ **العرب ومواجهة اسرائيل - احتمالات المستقبل**، مركز دراسات الوحدة العربية، الجزء الأول: الدراسات الأساسية، ص٣٣١، عن مقال لشلومو بن عامي ورد في صحيفة **معاريف**، ١٩٩٦/٩/٢٢.

نظام ديني صرف، إذ لا يوجد في إسرائيل زواج مدني أو طلاق مدني، أو جنائز مدنية، وتتوقف الحافلات والقطارات عن السير يوم السبت، ويتم الاحتفال بسن البلوغ عند الصبيان في كل بيت، ويصنع الخبز والفطير يوم عيد الفصح، ويلتزم اليهود بفرض الصيام بنسبة ٦٧ في المئة، ويتم تقديس كل شيء تقريباً. في الوقت عينه يتدخل الحاخامات و"حكماء التوراة" في القضايا السياسية المصيرية، حتى في أمور الجيش، إذ أصبحت عناصره تطيع أوامر الحاخامات قبل أوامر القيادة العسكرية، وتطول صفوف الانتظار عند العرّافين وصانعي المعجزات وبائعي التعويذات، وأصبحت مظاهر التعجرف والعنصرية تسيطر على عقول الإسرائيليين، والقائمة على تفوق "العرق اليهودي" ونظرية "شعب الله المختار".[١]

يحتلّ المتدينون اليوم موقعاً متميزاً في الكنيست الإسرائيلي، وباتوا يشكّلون قوة سياسية تتحكم بالتشكيل الحكومي وتفرض شروطها على رئيس الوزراء المعيّن، وتمارس ابتزازاً موصوفاً من أجل تأمين مطالبها. يقول إحسان مرتضى الباحث في الشؤون الإسرائيلية:

إنّ وجود سبعة وعشرون عضو كنيست من الأحزاب الدينية في الكنيست الإسرائيلي، ووجود ما يزيد على ١٠% من أتباع المدرسة التلمودية داخل الجيش والأجهزة الأمنية، قد بات يشكّل، في نظر العديد من الباحثين والمراقبين للشأن الإسرائيلي، مؤشراً ذا مدلول هام لجهة الخطر الذي يهدد الكيان الصهيوني بحرب أهلية. وقد تبيّن أنّ فتاوى الحاخامات بقتل أو بتوجيه الحرم أو اللعنات والشتائم إلى كبار المسؤولين في الدولة (وصف الحاخام عوفديا يوسف زعيم حزب شاس الروحي كلاً من نتنياهو بالعنزة العمياء وباراك بهامان وشارون بآكل الخنازير والعرب بالأفاعي) جنباً إلى جنب مع فتاوى تدعو الجنود الإسرئيليين إلى عدم طاعة رؤسائهم بصدد قرارات سياسية معينة كما حصل بشأن منع إخلاء المواقع العسكرية

١ إلياس معلوف، جريدة النهار، بيروت، ٢٠١٠/٢/١٧.

> والمستوطنات في الضفة الغربية عام ١٩٩٥ تنفيذاً لاتفاقات أوسلو أو بشأن تطبيق المرحلة الانتقالية بين حكومة رابين ومنظمة التحرير الفلسطينية، إنما طرحت إشكالية تضارب المصالح وتضارب الصلاحيات ما بين رؤساء الحكومات وجنرالات الجيش وكبار الحاخامات، الأمر الذي يؤدي إلى تعريض المجتمع والجيش (الذي هو أداة الصهر الأساسية في الكيان الصهيوني) إلى التفكك. وإذا كان المسؤولون قد تمكنوا بمعجزة من إعادة الرماد إلى فوق الجمر، فإنّ أحداثاً وتطورات مقبلة، في سياق عرقلة جميع التسويات السلمية المطروحة على بساط البحث وفقاً للشرعية الدولية وقرارات مجلس الأمن المعطلة صهيونياً منذ العام ١٩٨٤، يمكن لها أن تكشف الرماد عن الجمر مجدداً، وتطلق العنان لغرائز الصراع والانتقام كي تأخذ مداها من جديد.[١]

٣- هل ستصبح إسرائيل دولة دينية؟

إذا كان المجتمع الإسرائيلي يعاند إلى حدٍّ بعيد في التنكر للمشروع الأصلي الذي قامت عليه الدولة، إلاّ أنّ مسار الأحداث السياسية في ميدانين رئيسيين سيصعّد من التطرف الديني في إسرائيل. العامل الأول هو انسداد آفاق التسوية بين إسرائيل والفلسطينيين وعدم استعداد إسرائيل للاعتراف بالحد الأدنى من الحقوق الفلسطينية في إقامة دولتهم في أراضي الضفة الغربية وقطاع غزة. منذ حرب ١٩٦٧ تصاعدت أيديولوجيا يهودية عنصرية تشير إلى أنّ وعد الله قد تحقق باستعادة كامل أرض الميعاد، وبات شعار الانسحاب من أي شبر هو خيانة دينية يستحق صاحبها القتل، وهو أمر جرى تنفيذه باغتيال رئيس الوزراء إسحاق رابين عام ١٩٩٥ لأنه تجرأ على توقيع اتفاقية مع الفلسطينيين تسمح بانسحاب من أراضٍ محتلة. لا تزال نزعة عدم الانسحاب من أي شبر تتصاعد يوماً بعد يوم، وتقودها الأحزاب الدينية بشكل

١ إحسان مرتضى، "الدور السوسيولوجي – السياسي للأحزاب الدينية في إسرائيل"، مجلة **الدفاع الوطني**، ٢٠١٢/١١/٢٢.

رئيسي. أما العامل الثاني والمرتبط جذرياً بأيدولوجيا أرض الميعاد فهو الدعوة الصريحة إلى اعتبار إسرائيل دولة يهودية. إذا كان الشعار يضمر في جانبه الفلسطيني دعوةً لتهجير الفلسطينيين من أراضي العام ١٩٤٨، إلا أنه في جانبه الداخلي يصبّ في مصلحة الأحزاب الدينية الساعية إلى إلغاء المظاهر العلمانية الموجودة في القوانين والتشريعات واستبدالها بتشريعات مستوحاة من التوراة والتلمود. لا تجب الاستهانة بحجم القوى الاجتماعية والسياسية التي تحمل هذا المشروع، بصرف النظر عن مدى قدرتها في الوصول به إلى الهيمنة على السلطة. وهو هاجس يقضّ مضجع كثير من الإسرائيليين. وها هو الكاتب الإسرائيلي موردخاي بيليد يتساءل "عمّا سيكون عليه الحال عندما يتحول المتدينون المتعصبون (الحريديم) إلى أغلبية، متوقعاً أنّ ذلك سيحدث عام ٢٠٢٠ على أبعد تقدير، وعندها حسب رأيه، سوف تفرض الشريعة اليهودية على جميع الأجهزة القضائية، وتعود الأمور إلى سالف عهدها، ويعيش اليهود حسب القوانين التي كانت تراث آبائهم منذ القدم. ولكن سيتضّح للسلطة الحريدية الدينية أن من العسير قيادة دولة حسب قواعد تناسب طائفة دينية معينة، وتغدو الخطوة المحتومة تشكيل مجلس فقهاء ينبغي عليه تقديم تفسير معاصر للفتاوى والسنن اليهودية. وستكشف سلطة المتدينين أنّ عليها تجنيد شبابها في الجيش لأنه ببساطة لن يكون هناك مجندون آخرون. وهي أيضاً ستصل إلى الاستنتاج بأنه لا يمكن للاقتصاد تحمّل مئات آلاف الناس الأصحاء في المدارس الدينية، وثمة خشية من أنّ التنبّه إلى ذلك سيتم في وقت متأخر بعدما يلحق بالدولة ضرراً لا يمكن إصلاحه، وسيزداد التردي ويتضاعف بقدر ما تزداد قوة ونفوذ معسكر التوراة. وانتخابات عام ٢٠٢٠ التي ستدفع نحو انتخاب رئيس حكومة من الحريديم ستكون الخطوة الرسمية التي ستقود نحو صيرورة خطيرة". ويختم بيليد بالقول: "إنّ موعد صعود رئيس حكومة حريدي يمكن أن يتقدم أو يتأخر، وإذا لم يستيقظ الجمهور الديموقراطي الليبرالي جنباً إلى جنب مع المتدينين الديموقراطيين، فإنّ الموعد سوف يتقدم ويكون قريباً"[١].

[١] موردخاي بيليد، إقطاع حريدي، جريدة هآرتس، ١٩٩٦/١٠/٤، ترجمة حلمي موسى، جريدة السفير، بيروت.

ثانياً- هل عرفت المسيحية دولةً دينية؟

في السؤال عما إذا كانت المسيحية قد عرفت وجود دولة دينية أم لا، فإنّ الجواب يذهب إلى القول إنها عرفتها بمعنى ولم تعرفها بمعنى آخر، وذلك خلال تاريخها الممتد منذ عشرين قرناً. في النظرة إلى الواقع الراهن يمكن القول بوجود دولة دينية متحققة هي دولة الفاتيكان التي تأسست حسب معاهدة لاتيران سنة ١٩٢٩، أيام الحكم الفاشي في إيطاليا، وتشمل الاعتراف بالسيادة الكامله للكرسي الرسولي على دولة الفاتيكان. تتولى هذه الدولة إدارة الكنائس والأديرة في روما. يرأسها البابا الذي ينتخبه مجمع الكرادلة لمدى الحياة، ويتمتع بصلاحيات غير محدودة على الدولة التي يرأسها. يتمتع الفاتيكان بصلاحيات معنوية ومادية على الكنائس الكاثوليكية في العالم ويتدخل في عمل الأبرشيات التابعة للكنيسة. لكن الحديث عن سعي المسيحية للتكوّن في دولة أو الهيمنة على الدولة يمكن تلمّسه من خلال ثلاث محطات: الصراع بين البابوات والحكام، فرض اللاهوت المسيحي على الفكر والممارسة، واستخدام محاكم التفتيش في فرض الهيمنة.

١- الصراع بين الكنيسة والسلطة الزمنية

في مراجعة لتاريخ العلاقة بين السلطتين الدينية والزمنية في المسيحية يمكن أن نلحظ عملية صراعية مستديمة امتدت طوال عقود وصولاً إلى القرن العشرين. فمنذ القرون الأولى للمسيحية بدأت الصراعات من خلال سعي الأساقفة إلى الإمساك بالسلطتين الدينية والزمنية، وسعي الحاكم إلى التفلت من هذه الهيمنة، ودأبه في المقابل على إلحاق الأبرشية بسلطته وتوظيف رجل الدين في خدمته. ازداد الصراع حدةً بعد أن وطّدت المسيحية مواقعها وتحوّلت إلى كبار ملاكي الأراضي، واكتسبت قوةً سياسية إلى جانب قوتها الروحية، مما جعلها تتدخل في كل الشؤون السياسية، بحيث وصل بها الأمر إلى التحكم في تنصيب الملوك والأباطرة وإجبارهم على اكتساب مشروعية الحكم من البابوات. كل ذلك تحت عنوان أنّ البابا هو ممثل المسيح على الأرض، وبموجب السلطات المعطاة له من الله، على جميع الحكام الخضوع لسلطته. لم يكن الخلاف

يدور على السلطة الروحية التي يمثلها البابا، لكن جنوح البابوات إلى الهيمنة على السلطة الزمنية وإلحاق الحكام بهم جعل المعركة دوماً مفتوحة، ولم تتوقف إلاّ بعد حروب دامية أوصلت إلى تكريس الدولة المدنية في أوروبا، وإلغاء هيمنة السلطات الدينية في فرض قوانينها وتشريعاتها على الدولة. وزاد من حدة الصراع نظرية "الحق الإلهي" في السلطة التي أعلن الملوك أنها ممنوحة لهم وليس للبابوات. وبعد سقوط روما أصبحت البابوية مصدر استمرار للسلطة وسيطرت على المسائل العسكرية، وقام البابا غريغوري الكبير بإصلاحات صارمة في إدارة الكنيسة، وبرز كمحام روماني ومسؤول، وراهب، ومثّل التحول من الكلاسيكية إلى آفاق القرون الوسطى، وكان أباً لكثير من الهياكل التابعة للكنيسة الكاثوليكية في وقت لاحق. وفقاً للموسوعة الكاثوليكية، فإنه تطلع إلى الكنيسة والدولة كوحدة مشتركة، ولكنها عملت في مجالين متميزين، الكنسية والعلمانية والإكليريكية، وبحلول وقت وفاته كانت البابوية قوة عظمى في إيطاليا. لقد جعل البابا غريغوري الكبير من نفسه في إيطاليا أقوى من قوة الإمبراطور أو حاكم الولاية، وأنشأ نفوذاً سياسياً مكّنه من السيطرة على شبه الجزيرة لقرون عديدة. بحلول القرن الحادي عشر، ومن خلال جهود غريغوري السابع، نجحت الكنيسة بتأسيس وإعلان نفسها بأنها كيان مستقل من الناحية القانونية والسياسية داخل المسيحية الغربية، مما أتاح للكنيسة اكتساب قوة سياسية وتأثير كبير على المجتمع الغربي. وكانت قوانين الكنيسة وتشريعاتها القانون النافذ ويمتد تأثيرها إلى السلطات القضائية وحياة والشعوب في جميع أنحاء أوروبا. ومن خلال نظام المحاكم الخاص بها احتفظت الكنيسة بالولاية على جوانب كثيرة من الحياة العادية، بما في ذلك الميراث والتعليم وخطاب القسم والجرائم الأخلاقية والزواج...

٢ - اللاهوت المسيحي أداة الكنيسة في الهيمنة

إذا كانت هيمنة رجال الدين على السلطة السياسية قد شهدت مدّاً وجزراً على امتداد قرون، ولم تكن في غالب الأحيان لصالح الكنيسة، إلاّ أنّ اللاهوت المسيحي الذي تكوّن على امتداد قرون شكّل الأداة الأساسية في يد الكنيسة لفرض هيمنتها الفكرية والدينية على المجتمع في جميع مناحي مجالاته. في هذا المجال كان هناك ما يشبه

التواطؤ بين الكنيسة والسلطة الزمنية، بحيث يتبادل الطرفان المصالح المشتركة، فتطلق السلطة الزمنية يد الكنيسة في فرض لاهوتها على المجتمع وتخضعه لسيطرة أفكارها وتمارس سلطة مادية على المخالف لتعاليم الكنيسة، فيما تقدم الكنيسة، مقابل ذلك، المشروعية الدينية للسلطة الزمنية، بحيث تأمر بإطاعة الحاكم والخضوع لقوانينه. وقد استمرت هذه العلاقة ولم تنفجر إلاّ في سياق التقدم الاقتصادي والعلمي والفكري الذي بدأت تشهده أوروبا منذ عصر النهضة، حيث بدت نتائجه الفكرية والعلمية متناقضة مع اللاهوت المسيحي المفروض على الفكر. لاحقاً انفجر هذا التناقض ووصل ذروته في عصر الأنوار الذي أنتج فكراً سياسياً وعلمياً كان كفيلاً بتقويض المنظومات الفكرية للكنيسة. وهو ما ردّت عليه الكنيسة بعنف مادي وفكري، سواء عبر محاكم التفتيش، التي كانت تمتلك سلطات زمنية باسم الحفاظ على المبادئ الدينية، أو من خلال توظيف نفوذ الكنيسة لدى السلطة الزمنية لمعاقبة كل المخالفين لمنظومتها الدينية والفكرية.

تقوم المقولة الرئيسية للاهوت المسيحي الذي كان سائداً لقرون طويلة على أنّ الحقيقة كلها مودعة في قانون الإيمان المسيحي. يلخص روجيه بيكون هذه المقولة بالقول: "لا يوجد إلاّ علم واحد، كامل وتام، أعطاه الله للإنسان من أجل التوصل إلى غاية واحدة: هي النجاة في الدار الآخرة، دار النعيم والخلود. وهذا العلم متضمن كله في الإنجيل. ولكن ينبغي شرحه وتفسيره عن طريق القانون الكنسي والفلسفة. وكل ما هو مضاد لهذا العلم المقدس أو غريب عنه فهو خاطئ ولا معنى له"[١]. هذه المقولة ستجد ترجمةً عملية في مواجهة المخالفين لها وفرض العقاب على مخالفيها. وفي غمرة الصعود العلمي أخذ رجال الدين موقفاً مناهضاً للعلم التجريبي باعتبار أنه يمثل تطاولاً على القدرة الإلهية ويعطي تفسيراً لبعض المظاهر الطبيعية خلافاً لما هو وارد في الكتاب المقدس. كان احتقار رجال الدين للعلوم الدنيوية ينطلق من أنّ الحكمة العلوية أو الإلهية تدرس الأشياء الخالدة وتركّز على الشيء الأساسي في حياة الإنسان المتصل بنجاة الروح في الدار الآخرة، فيما يهتم العلم الدنيوي بأشياء الحياة الزائلة.

١ هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠٠٧، ص٢١.

اعتبر اللاهوت المسيحي أنّ علاقة وثيقة تربط بين الفلسفة واللاهوت، وأنّ الفلسفة يجب أن تكون في خدمة هذا اللاهوت. وبالنظر إلى أنّ الفلسفة تطرح مسألة العقل بكونه وسيلة الإدراك والتحليل والتفسير، وهو ما يتناقض مع المسلمات اللاهوتية وغيبياتها، فقد اضطر اللاهوت إلى إيجاد التوليفة اللازمة لإزالة التناقض بين العقل والإيمان، وذلك على يد توما الأكويني. قال توما الأكويني:

> إنّ مجال الفلسفة تابع للعقل، ومجال اللاهوت تابع كله للوحي، أي في نهاية المطاف للسيادة الإلهية. فمبادئ الإيمان هي معرفة، ولكن معرفة من نوع خاص. بمعنى أنها ذات أصل فوق طبيعي ومتضمنة في صياغات لغوية لا نستطيع نحن كبشر التوصل إلى فهم كل مضامينها. ولكن ينبغي أن نقبلها كما هي على الرغم من أننا لا نفهمها. وأما الفلسفة فلا ينبغي أن تقبل أي شيء إلاّ على ضوء النور الطبيعي للعقل، وإلاّ إذا كان قابلاً للبرهنة عليه من قبل مناهجها فقط. فالفيلسوف يحاجج دائماً عن طريق البحث في العقل عن أسس محاجاته. ورجل الدين يحاجج دائماً عن طريق استمداد مبادئ محاجاته من الوحي.[١]

ويذهب البابا غريغوريوس السابع (١٢٢٨) إلى القول: "لن يكون للإيمان أي قيمة إذا كان بحاجة للعقل البشري من أجل مساعدته"[٢].

بلور اللاهوت المسيحي تركيبة توفيقية بين العقلانية الأرسطية والعقيدة المسيحية، سعياً إلى حل التناقض بين الدين والعلم. يشير هاشم صالح إلى نتائج هذه التركيبة بالقول:

> خلعت القدسية على الفلسفة الأرسطية ذاتها بعد أن تزاوجت مع العقيدة اللاهوتية. وبالتالي فعندما جاء غاليليو وأطاح العلم الأرسطي، فكأنه أطاح العقيدة نفسها. لذلك كان رد الفعل عليه عنيفاً وصارماً، فلم يكن مسموحاً المسّ بهذه التركيبة التوفيقية بين العلم والإيمان. نقول ذلك على الرغم من أنّ غاليليو كان مؤمناً كبقية العلماء الآخرين في تلك الفترة. ولم يكن هدفه

١ المصدر نفسه، ص٣٧.

٢ المصدر نفسه، ص٥٣.

إطلاقاً الخروج على العقيدة الدينية، وإنما نقض نظرية أرسطو وبطليموس عن الكون فقط، لأنه أثبت عدم صحتها. فعلم الفلك الذي أسسه بطليموس كان يقول بأنّ الأرض ثابتة، وأنّ الشمس تدور حولها كما هو واضح للعين المجردة. فنحن نلاحظ أنّ الشمس تشرق من الشرق صباحاً، وتغرب في الغرب مساء، وبالتالي فلا مجال للشك في أنّ الشمس هي التي تتحرك وتدور حول الأرض.[١]

إذا كان غاليليو قد فجّر هذه المقولة علمياً، إلاّ أنه في المقابل حطّم قدسية أحد العقائد الدينية المعتبرة بمثابة حقيقة ثابتة، خصوصاً أنّ الكتاب المقدس في عهديه القديم والجديد يقول حرفياً إنّ الشمس تشرق وتغرب، أي تتحرك. هكذا بدأ الصدام يتوسع بين العلم الحديث ومقولات اللاهوت المسيحي، مما سيفقد الكنيسة السلاح الفكري الرهيب المستندة إليه في تكريس الحقائق المطلقة، خصوصاً أنّ هذا العلم بدأ يرسل الكثير من النظريات الواردة في الكتاب المقدس إلى منافي التاريخ، بعد أن أظهر زيفها وعدم صحتها. ستشكل نظريات غاليليو وكوبرنيكوس الفلكية فاتحة صراع رهيب ودموي ضد العقل والعلم وحامليهما من أصحاب الفكر والفلسفة على امتداد قرون من التاريخ الأوروبي.

تشير كتب التاريخ إلى معارك اللاهوتيين مع الفلاسفة، والتي اتخذت أشكالاً متعددة، فقد أدان اللاهوتيون أطروحات عديدة من قبيل القول بقدم العالم، والقول بموت النفس مع الجسد، والقول بأنّ الله لا يعلم الجزئيات وإنما يهتم فقط بالكليات، ثم إنكار بعث الجسد كما هي يوم القيامة، ثم إنكار المعجزات... ووصل الأمر باللاهوتيين إلى فرض "منع ٢١٩ أطروحة من التدريس في معاهد باريس بناءً على طلب البابا يوحنا الحادي والعشرين حيث جاء في فتواه: إنّ أساتذة العلوم في باريس يتجاوزون حدود صلاحياتهم واختصاصاتهم وينشرون الأخطاء الممقوتة والكريهة. أو لنقل إنهم بالأحرى ينشرون حماقاتهم المتعجرفة والفارغة. ولكنهم في ذات الوقت يعطون الانطباع وكأنهم لا يتحملون مسؤولية ما يقولون. كما أنهم يقنّعون أجوبتهم

١ هاشم صالح، **معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠١٠، ص٧٢.

أو يموهونها لكيلا تنكشف على حقيقتها"[١].

يلخص سبينوزا لاحقاً، في القرن السابع عشر، المعركة مع الكنيسة ولاهوتها بالقول:

تكمن العلة في أننا لم نفهم الدين كعلاقة حميمة مع الله، ولم يتعرض للتفحص النقدي لكي يتم القبول به بشكل طوعي. وإنما فهمناه كشعائر وطقوس خارجية نمارسها بشكل ميكانيكي أو آلي مفرغ من كل معنى روحي أو تأثير أخلاقي على الشخص. فقد تمارس جميع الطقوس، ثم تسرق بعدئذٍ أو تغش في تجارتك أو تحقد على جارك لأنه ليس من دينك أو مذهبك... ما نفع التديّن في هذه الحالة؟ لقد فهمنا الدين كطاعة سلبية وخضوع لرجال الدين. وقد استولى رجال الدين على العقيدة المقدسة واستخدموها لإشباع جشعهم ومآربهم المادية، بل وحرّفوا المقاصد النبيلة للدين عن مسارها الصحيح، وقسّموا الناس إلى فرق وشيع، إلى طوائف ومذاهب متناحرة، واستغلوا خشوعهم وميلهم للتقى والإحسان لكي يأخذوا منهم الصدقات ويراكموا الأموال مقابل وعدهم بالجنة في الدار الآخرة... وهكذا شاع النفاق والشقاق والحسد والغيرة والأحقاد في المجتمعات التي تسيطر عليها الأديان. ولم يبقَ من الدين المسيحي إلاّ المظاهر الخارجية الفارغة والأحكام المسبقة المتوارثة التي تحول البشر إلى وحوش عن طريق التعصّب والتزمت، وذلك لأنها تحرم الناس من استخدام عقولهم بشكل حر وتخنق فيهم شعلة العقل البشري. من هذا العقل ينبغي أن ننطلق لكي نؤسس مجتمعاً آخر أكثر حريةً وإنسانية. ولكي نتوصل إلى ذلك ينبغي أن ندمّر النظام لاهوتياً وسياسياً. فاللاهوت التقليدي المسيحي هو الذي يخلع المشروعية على الأنظمة الفاسدة ولا بد من تفكيكه إذا ما أردنا تغييرها لاحقاً. ونلاحظ أيضاً أنّ رجال الدين من كهنة وحاخامات يستخدمون المعجزات والخرافات لكي يسيطروا على عقول العامة، أي الشعب.[٢]

---

١ هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، ص٥٥.

٢ المصدر نفسه، ص١٩٥-١٩٦.

وقد دفع سبينوزا ثمناً لآرائه هذه حيث جاء في الفتوى اللاهوتية التي صدرت ضده: "... وإننا لنخبر الجميع بأنه ممنوع على أي شخص أن يتحدث معه شفاهاً أو يراسله كتابةً. وممنوع على أي شخص أن يقيم معه أي علاقة أو يقدم له أي معونة. وممنوع على أي شخص أن يسكن معه تحت نفس السقف، وأن يقرأ له أي مقالة أو كتاب"[١].

٣- محاكم التفتيش وسيلة السيطرة المادية

سبق أن تناولنا محاكم التفتيش في سياق الحديث عن العنف في المسيحية. وقد مارست هذه المحاكم السلطة باسم الدين المسيحي، وكانت فتاوى القتل والتعذيب تستند إلى المنظومة اللاهوتية التي كانت ترشد رجال الدين في الممارسة. وكانت المحاكم سلطة دينية بكل معنى الكلمة، وإن لم تكن دولة دينية. وشكّل التقاطع في المصالح بين الكنيسة والدولة العنصر الفاعل في تمكين رجال الدين من تسليط المحاكم على المسيحيين، من العامة إلى رجال العلم والفلسفة، بل لم تنجُ فئة من فئات المجتمع إلا ونالت ما تستحق من العقاب لدى أي مخالفة يرى رجل الدين أنّ هذا المواطن قد ارتكبها. وكانت الأحكام استنسابية واعتباطية، ذهب ضحيتها الآلاف من البشر، كله باسم الحق والرعاية الإلهية.

يقدم هاشم صالح هذه "اللوحة" عن محاكم التفتيش فيقول:

> إنّ محاكم التفتيش كانت بالأصل محكمة كهنوتية أسسها البابا غريغوريوس التاسع عام ١٢٣٥ وألحقها بالفاتيكان. ثم انتشر هذا النوع من المحاكم في مختلف البلدان الكاثوليكية وبخاصة إسبانيا. وكان هدف محاكم التفتيش محاربة الهرطقة أو الزندقة ومطاردة المشبوهين في إيمانهم لأنهم يشكّلون خطراً على وحدة الأمة. وهكذا تعاونت السلطتان الدينية والسياسية على الأمر باعتبار أنّ الزندقة لا تهدد فقط الإيمان المسيحي، وإنما تهدد أيضاً وحدة الدولة أو تمثل إخلالاً بأمن الدولة. وقد أفتى بشرعيتها توما الأكويني شخصياً، وهو يمثل هيبةً كبرى في المسيحية الكاثوليكية. وبرع

---

١ المصدر نفسه، ص١٩١.

ملوك إسبانيا في تعذيب الناس وحرقهم، واستمروا على هذا النهج فترةً أطول مما حصل في البلدان الأوروبية الأخرى. ويقال إنه ذهب ضحيته خمسون ألف شخص بين عامي ١٥٧٠ و١٦٣٠، أي خلال ستين سنة فقط. وكانت الضحية تعذب أولاً ثم تلقى طعمة للنيران، أو تحرق مباشرةً. وتركت محاكم التفتيش أثراً سيئاً وأسود في الذاكرة الجماعية الأوروبية، وساهمت في تدمير التصور المسيحي القروسطي للعالم: تصور بشع قائم على الإرهاب والخوف والمراقبة والشبهات... ولم ينجُ غاليليو من محاكم التفتيش إلاّ بعد أن تراجع عن رأيه القائل بدوران الأرض. هذا على الرغم من أنهم سمعوه يتمتم وهو خارج من المحكمة: ولكنها تدور...[١]

ويورد هاشم صالح أيضاً بعضاً من مآثر محاكم التفتيش ضد الفلاسفة والعلماء فيقول:

فالعالم الإيطالي جيوردانو برونو قطع لسانه وقتل في السجن بعد سنوات من التعذيب عام ١٦٠٠. وفي عام ١٦١٦ أعلن المكتب المقدس في الفاتيكان المسؤول عن محاكم التفتيش أنّ نظرية كوبرنيكوس مهرطقة، وبالتالي يحرّم تعليمها أو التحدث عنها في الكتب. وفي عام ١٦١٩ قبض الأصوليون في مدينة تولوز الفرنسية على العالم "تيني" وقطعوا لسانه وأحرقوه حياً بتهمة أنه عالم فلك ملحد. وفي عام ١٦٢٤، أي في الوقت الذي ابتدأ ديكارت يبلور أفكاره، أمرت كلية الشريعة بجامعة باريس بطرد ثلاثة من الأساتذة المضادين لأرسطو. وأمرت هذه الكلية بقتل كل شخص ينشر أفكاراً مضادة للمؤلفين القدماء، أو ينخرط في مناظرة ضد أفكار علماء اللاهوت الذين يدرّسون في الجامعة نفسها. وفي عام ١٦٢٩ اتخذت تدابير بحق علماء الكيمياء المضادين لأرسطو، وذلك "لأنه لا يمكن المسّ بفلسفة أرسطو دون المس بمبادئ ديننا المقدس" على حد تعبير علماء اللاهوت أنفسهم.[٢]

ويشار في هذا الصدد إلى أنّ معظم مفكري التنوير، من قبيل روسو وفولتير وديدرو

١ المصدر نفسه، ص١٣٦.

٢ هاشم صالح، **معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا**، ص٧٣.

وديكارت وسبينوزا ومونتسكيو وغيرهم، عانوا من سلطة الكنيسة وملاحقتها لهم والسعي إلى قتلهم، لأنهم تجرأوا على نشر فكر فلسفي وعلمي جديد يقوم على العقل ويخضع كل المفاهيم اللاهوتية وغير اللاهوتية إلى مقياس هذا العقل، مما اعتبره رجال الدين تحطيماً لمقولاتهم الغيبية وتسفيهاً لها، إضافةً إلى ما ستؤدي إليه هذه الأفكار من تفلت سلطة رجال الدين على عامة الشعب أو تخفيف قبضتها.

لم يطل الأمر كثيراً حتى تفجرت الثورات والانتفاضات في أكثر من مكان في أوروبا، وكانت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ذروتها، وهي ثورات كان تأثير فكر الأنوار واضحاً وجلياً في مسارها، وقد أدّت فعلاً، وفي أكثر من مكان، بشكل أو بآخر، إلى الحد من سلطة رجال الدين، وصولاً إلى القضاء عليها لاحقاً في أكثر من بلد أوروبي.

ثالثاً- الإسلام والدولة الدينية

إذا كانت الدولة الدينية في اليهودية والمسيحية قد اتخذت منحى الخلط بين الديني والسياسي، بحيث يصعب الحديث عن تحقق الدولة الدينية بمعناها الفعلي، إلاّ أنّ الأمر يختلف بالنسبة للإسلام وتياراته السياسية. إنّ تعبير "أسطورة الدولة الدينية" يطال في واقع الأمر الإسلام، حيث تتموضع هذه الأسطورة بشكل عميق في الوجدان الإسلامي، وتدفع إلى رفع شعار استعادة الدولة الدينية ومعها الخلافة الإسلامية، بوصفه العامل الأساس الذي يعيد للمسلمين موقعهم الذي تآمر الغرب والكفار على تقويضه. على رغم أنّ التاريخ الإسلامي والعربي لا يثبت فعلياً أنّ دولة دينية قد تحققت في يوم من الأيام، وأنّ فكر التيارات الإسلامية في هذا المجال ليس أكثر من أساطير ترغب من خلالها تأجيج الوعي الإسلامي وتعبئة الجماهير في الصراع السياسي والاجتماعي وأهدافها في الاستيلاء على السلطة. وهذا لا يعني أنّ الشعار لم يكن من دون أساس في التاريخ، فقد تواطأ النظام السياسي مع المؤسسة الدينية في توصيف الحكم القائم بأنه يتبع الشريعة الإسلامية وأنه خير تمثيل للمسلمين. لذا من المهم متابعة مسار هذا الشعار، في النظرية والواقع منذ

العهد النبوي إلى العهد العثماني الأخير، وذلك لتلمّس أين تكمن الحقيقة، وأين يسودها الوهم. يقول محمد أركون:

> كل مجتمع يعيش على أسطورة تأسيسية أو عصر تدشيني ذهبي فقد ملامحه الواقعية والتاريخية وتحوّل إلى شيء يتجاوز الواقع: أي إلى أسطورة... إنّ الأسطورة بهذا المعنى تلتقط وتجمّع بواسطة التركيب النموذجي للمعنى كل أنواع السلوك المثالية والصور الرمزية. ثم تقدمها على أبهى وجه وأزهى حلة لكي تُستبطن وتكرّر من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنّ الأسطورة تملأ وظيفة في الوجود لا يملأه شيء سواها. بمعنى أنها توجد الأشياء وتعطيها قيمةً في آن معاً. ثم تقوى وتزداد غنىً باستمرار عن طريق التطبيقات المستمرة والحية في الوجود الفردي والجماعي.[١]

يمكن الجزم من البداية أنّ شعار التيارات الإسلامية بوجود حقيقة مثالية مستمرة منذ العصر النبوي حتى اليوم هو نوع من الوهم الأسطوري البعيد عن الحقيقة والواقع.

١ – راهنية الشعار والسجال حول مقولة "الإسلام دين ودولة"

الإسلام دين لا دولة

قبل تعيين بعض العوامل التي جعلت من شعار الدولة الدينية شعاراً متجدداً، لا بدّ من التوقف أمام السجال الذي لم ينقطع عما إذا كان الإسلام ديناً ودولة أم رسالة دينية في الأصل والأساس. لا يوجد في الفكر الإسلامي أو العربي القديم أي مفهوم للدولة، بل إنّ مفهوم الدولة الدينية هو مفهوم حديث ارتبط بنشوء التيارات الدينية الإسلامية في القرن العشرين. يمكن القول إنّ هذا المفهوم ارتبط بفكر الإخوان المسلمين الذي ربط فيه المؤسس حسن البنّا بشكل وثيق بين السياسة والدين في الإسلام. وبالعودة إلى

١ محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥، ص٤٤.

النص الديني الإسلامي المقدس لا نرى في القرآن أي حديث عن السياسة، ولم يقل القرآن بضرورة الدولة ومنافعها على المسلمين، بل ركز القرآن على وعد المسلمين بالجنة وخيراتها، وعن نصر الله والفتح، لأن الدين يقوم على الهداية والتبشير. بل إنّ الإسلام يمكن اختصاره بكونه رسالة إنسانية وقيماً روحية وأخلاقية في الأساس.

دافع الإخوان المسلمون، آباء كل التيارات الإسلامية لاحقاً، عن أنّ الإسلام هو عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل وصلاة وجهاد ومصحف وسيف. والحكومة الإسلامية ركن من أركان الإسلام. هذه الدولة الدينية تستمد سلطانها من الله، فالحاكمية له. تستند هذه المقولة إلى تحديد أبو الأعلى المودودي للدولة الإسلامية حيث يقول:

> إنّ الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وإنّ نظريتها الأساسية تقول إنّ الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد وأسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافةً شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلاّ لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله.[١]

إذا كانت التيارات الإسلامية تتنوع في التعبير عن شعار الدولة الدينية وتدخل عليه تحسينات من هنا أو هناك وفقاً لمقتضيات الحاجة، وتبعاً للظروف السياسية والاجتماعية التي تفرض المواربة في الطرح، إلاّ أنّ الأساس النظري الذي حدده المودودي والتزمه الإخوان المسلمون يظل من الثوابت في برامج الأحزاب والتيارات الإسلامية.

مقابل هذه الوجهة في قراءة الدولة الدينية، كان لعلماء مسلمين آراء جريئة دحضت كل نظرية كون الإسلام دين ودولة وأصرّت على أنه دين لا دولة، مثل الشيخ علي عبد الرازق، واجهة الصدام في الربع الأول من القرن العشرين، من خلال كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، الذي شكّل، ولا يزال، المرجع الأهم في التمييز بين الدين والدولة ونفى أن يكون الإسلام قال بالخلافة ووجوبها. وقبل عبد الرازق كانت للشيخ محمد عبده، مفتي الديار

---

١ محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص٣٧.

المصرية، آراء هامة في هذا الموضوع كونها صادرة عن مفتي الديار المصرية وعن شيخ أزهريّ ذي موقع أساسيّ في المؤسسة الدينيّة، حول مسألة الدين والدولة والسلطة. نفى الشيخ عبده نمط السلطة السائد في الإسلام فأكّد عدم وجود شيء اسمه السلطة الدينيّة، وإذا كان من سلطة بالمفهوم الدينيّ فهي التي تقوم "على الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر"، وهو ما يشكل جوهر الدعوة الدينيّة في الميدان الأخلاقيّ والإنسانيّ. وذهب عبده بعيداً في الجزم بأنّ الخليفة هو حاكم مدنيّ من جميع الوجوه، وأنّ الشرع الإسلاميّ لم يأتِ على بيان كيفية إدارة أمور الناس اليومية أو وضع قواعد لنظام الحكم، وحتى ما جرت الإشارة إليه في شأن "الشورى" لا يتعدّى مجرد إشارة عابرة في النص الدينيّ أو في بعض الأحاديث، بل إنّ هناك ما يشير إلى تأكيد متواصل من الرسول على أنّ المسلمين "أدرى بشؤون دنياهم". وعندما يتطرّق الشيخ محمد عبده إلى مسألة الجهاد والأهداف المحدّدة له فإنّه ينظر إليه من زاوية الأهداف السياسيّة وليس من أجل نشر الدين، معرّجاً على طبيعة الحرب التي نشبت بين الأمويين والهاشميين على الخلافة بأنها حرب سياسيّة بامتياز ولا علاقة للدين بها.

أما طروحات علي عبد الرازق فقد تمحورت حول الآتي:

أنّ الإسلام لم يقرّر نظاماً معيّناً للحكومة، كما لم يفرض على المسلمين نظاماً سياسيّاً محدّداً يحكمون بموجبه بل، على العكس، ترك الإسلام الحرية الكاملة للشعوب التي تلتزمه أن تحدّد نظام حكمها انطلاقاً من المحدّدات الاقتصادية والاجتماعية والفكريّة السائدة في زمنهم. في المقابل يحسم عبد الرازق بكون الخلافة ليست نظاماً دينيّاً، مشيراً إلى أنّ القرآن لم يأمر بها أو حتى لم يتطرّق بالإشارة إليها، مما يعني أنّ الدين الإسلاميّ بريء كلّياً من نظام الخلافة. هذه الخلافة التي لم تكن في يوم من الأيّام سوى نظام من العسف والقهر ومصدراً لانحطاط الشعوب الإسلاميّة وعاملاً أساسيّاً في منع تقدّمها. وفي الآن نفسه لم يكن النبيّ محمّد ملكاً في يوم من الأيّام، كما ليس معروفاً عنه إنشاء حكومة أو دولة، فهو رسول بعثه الله ليهدي الشعوب إلى الإيمان بقيم الإسلام ومبادئه الروحية والإنسانيّة، وابتعد طوال حياته عن تكريس نفسه زعيماً سياسيّاً.

ويشدّد عبد الرازق أيضاً على أنّ القرآن لم يأتِ في مجمل سوره وآياته على أيّ ذكر للخلافة أو الإمامة العامة، كما أنّ السنّة أيضاً لم تتطرّق إلى هذا الجانب. أمّا

اللجوء إلى الأحاديث لإثبات مسألة الخلافة فهو أمر يتطلّب نقاشاً أوّلاً في مدى صحة الأحاديث، رغم أنّه ليس فيها "ما ينهض دليلاً لأولئك الذين يتّخذون الخلافة عقيدةً شرعية وحكماً من أحكام الدين"[1].

ينفي عبد الرازق وجود نظام قضائيّ في الإسلام، وأنّ ما كان موجوداً في هذا الجانب يكتنفه الكثير من الغموض والإبهام. أمّا القضاء بمعنى "الحكم في المنازعات وفضّها، فقد كان موجوداً زمن النبيّ كما كان موجوداً عند العرب وغيرهم قبل مجيء الإسلام"[2]. والقضاء من أعمال الحكومات ووظائفها، وهو أمر لا دلالة تاريخية على وجوده، فالنبيّ "لم يعيّن في البلاد التي فتحها ولاةً لإدارة شؤونها وتدبير أحوالها وضبط الأمر فيها"[3]. تنسحب هذه المسألة على الوقائع التاريخية والوثائق التي وصلت إلينا التي لا تظهر أيّ واقعة على طبيعة أو وجود حكومة نبوية.

في التمييز بين الرسالة والحكم يظهر عبد الرازق الفارق الجوهريّ بينهما فيشير إلى أنّ "الرسالة هي غير الملك... فالرسالة مقام والملك مقام"[4]. صحيح أنّ المسلم العامّيّ "يجنح غالباً إلى أنّ النبيّ كان ملكاً رسولاً، وأنّه أسّس بالإسلام دولة سياسيّة مدنية كان هو ملكها وسيّدها"[5]، وهو رأي عزّزه الفقهاء لاحقاً بالتشديد على وحدة السياسة والدين في الإسلام، وهو أمر لا تشهد عليه حقائق التاريخ ولا النصوص الدينيّة الأصلية في آن. رغم هذا الحكم القاطع لدى عبد الرازق، إلاّ أنّه لا ينفي أنّ "الحكومة النبوية" كان فيها ما يشبه بعض مظاهر الحكومات السياسيّة وآثار السلطنة والملك، منها على سبيل المثال مسألة الدعوة إلى الجهاد الذي بانت أهدافه في تثبيت السلطان السياسيّ وتوسيع الملك. وفي محاججة متصاعدة في هذا الجانب يتساءل عبد الرازق عمّا "إذا كان رسول الله قد أسّس دولة سياسيّة، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدّث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟". ويصل إلى جواب

١ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، دار التكوين للطباعة والنشر، ٢٠٠٥، ص٢٧.
٢ المصدر نفسه، ص٥١.
٣ المصدر نفسه، ص٥٧.
٤ المصدر نفسه، ص٦٢.
٥ المصدر نفسه، ص٦٣.

عن تساؤلاته بالقول إنه "لا حرج على نفوسنا أن يخالطها الشك في أننا نجهل كثيراً في شؤون التاريخ النبويّ، بل الواقع أنّنا نجهل منه ومن غيره أكثر مما نعرف"[١].

يكمل عبد الرازق سجاله حول هذه النقطة بالتأكيد أنّ "محمّداً ما كان إلاّ رسولاً لدعوة دينيّة خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها"[٢]. صحيح أنّ النبيّ محمد تميّزت رسالته بكثير مما لم يعطَ لغيره من الأنبياء والمرسلين، لجهة اعتبار دعوته للعالم أجمع وليس لفئة من الناس، إلاّ أنّ ولاية الرسول على قومه "كانت في الأصل ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب"[٣]، وهو أمر مختلف عن ولاية الحاكم التي بطبيعتها "ولاية مادية". وللتدليل على ذلك يؤكّد عبد الرازق أنّ "ظواهر القرآن تؤيّد القول إنّ النبيّ لم يكن له شأن في الملك السياسيّ، وآياته متضافرة على أنّ عمله السماويّ لم يتجاوز حدود البلاغ المجرّد من كلّ معاني السلطان.. كما أنّ القرآن يمنع صراحةً أن يكون النبي حفيظاً على الناس ولا وكيلاً ولا جبّاراً ولا مسيطراً.. وأنه لم يكن له الحقّ على أمّته غير حقّ الرسالة"[٤]. ويخلص عبد الرازق من هذه الإشارات الدالّة إلى القول إنّ "الإسلام دعوة دينيّة إلى الله ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشريّ وهدايته... هو وحدة دينيّة أراد الله بها أن يربط بين البشر أجمعين"[٥].

عوامل تجدد شعار الدولة الدينية

منذ اندلاع الانتفاضات في العالم العربي ارتفع شعار إقامة الدولة الدينية التي انتظرها المسلمون طويلاً وأوفى الله بوعده في إعادتها إلى مجتمعاتهم وفق ما يردد زعماء التيارات الإسلامية. لم يسقط الشعار من فراغ، بل كانت عوامله تتفاعل على امتداد عقود، وكانت له أسبابه الموضوعية والذاتية المتصلة بتطور المجتمعات العربية. وفي هذا المجال من المفيد إلقاء نظرة سريعة على بعض التحولات التي حصلت في

١ المصدر نفسه، ص٧٠.
٢ المصدر نفسه، ص٧٨.
٣ المصدر نفسه، ص٨٢.
٤ المصدر نفسه، ص٨٤–٨٥.
٥ المصدر نفسه، ص٨٩.

المنطقة، والتي ساهمت في صعود التيارات الإسلامية، واتخاذها مواقع في الحياة السياسية والاجتماعية في أكثر من قطر عربي، بما جعلها القوة شبه الوحيدة القادرة على ملء الفراغ الذي شكّله سقوط أنظمة ديكتاتورية خلال السنوات الأخيرة.

شكّل النصف الثاني من القرن العشرين مرحلةً أساسية في صعود الأحزاب والتيارات الإسلامية وحراكها السياسي وتحوّلها لاعباً في الحياة الاجتماعية والسياسية، عربياً وعالمياً، يدلّل على ذلك المنحى العنفي الذي سلكه ويسلكه معظم التيارات التي تنتمي إلى هذا الإسلام. لم تغب هذه التيارات عن التاريخ الإسلامي، لكنها كانت في كل مرحلة من تطوره تتخذ لنفسها شكلاً متوافقاً مع الواقع السياسي والاجتماعي السائد. يشكل النص الديني الإسلامي الرسمي (القرآن والأحاديث النبوية) الأساس الأيديولوجي الذي تتغذّى منه أفكارها وتستند إليه في تبرير مشروعيتها وممارستها. لكنّ النص الديني لم يشكّل يوماً عنصراً كافياً لتحوّل التيارات الإسلامية إلى مشروع سياسي كما هو حاصل منذ نصف قرن وحتى اليوم. إذ يحتاج النص الديني المتكوّن في شكل أيديولوجيا إلى عوامل من التأزم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وفشل المشاريع السائدة، بما يمكّنه أن يقدّم نفسه المشروع السياسي البديل والمنقذ من الأزمات. لذا لم يكن غريباً أن تتقاطع كلّ المشاريع الإسلامية، على رغم تنوّعها وتضارب مصالحها أحياناً، عند شعار موحّد يقول: "الإسلام هو الحل".

على امتداد القسم الرئيسي من القرن العشرين لم تتمكن الحركات الإسلامية، فكراً وممارسةً، من أن تتحول إلى تيارات سياسية تسعى إلى دق باب السلطة. وقد سعت حركة "الإخوان المسلمين"، التي شكّلت أساس الحركات الإسلامية التي نبتت في مصر والعالم العربي، إلى لعب دور سياسي بما فيه محاولة الاستيلاء على السلطة في مصر، لكنّ فشلها يعود في قسم منه إلى أنّ برنامجها للسلطة كان متخلّفا عن البرنامج القومي الذي كانت الناصرية ترفعه، وكانت الجماهير العربية ترى فيه خلاصها. لذا ظل دور الإسلام السياسي إلى ما قبل هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ يدور في حدود ضيقة، مبشراً وداعياً ومستحضراً التعاليم الدينية التي كان يمزج فيها الديني بالسياسي، وهو دور كان عليه أن ينتظر تحولات في المنطقة لترفعه من الهامش إلى الفاعل السياسي.

إذاً فإنّ التيارات الإسلامية بفكرها وتعاليمها واستنادها إلى النص الديني الأساسي

لم تغب يوماً عن الساحة العربية والإسلامية، إلاّ أنّ خروجها من القوقعة الداخلية إلى العلن والتحوّل إلى قوة فاعلة كان يحتاج الى حدث كبير شكّلت هزيمة الأنظمة العربية، خصوصاً عمادها المصري، عام ١٩٦٧ أمام العدو الصهيوني، العنصر اللازم لهذا النهوض. لم تكن هزيمة حزيران/ يونيو مجرّد هزيمة لجيوش عربية في مصر وسوريا والأردن أمام الجيش الإسرائيلي، كانت في حقيقتها هزيمة مشروع تحديثي نهضوي تكوّنت قواه على امتداد القرن العشرين، وتكرّس مع هزيمة الاستعمار في شكله العسكري وقيام أنظمة الاستقلال الوطني وحملها مشروعاً تحديثياً في التقدم والحرية. شكّل المشروع الناصري بتوجهاته القومية العربية عنواناً لمشروع التحديث منذ الخمسينيات من القرن الماضي. وقام هذا المشروع على مفاصل متعددة، على الصعيد القومي، طرح استكمال التحرر القومي من الاستعمار الذي تحوّل عبر مؤسساته إلى عنصر نهب للموارد العربية، فكان شعار استعادة كل ما يخص الشعوب العربية وتأميم المؤسسات التي يتكئ عليها الاستعمار. واستتباعاً لذلك رفع البرنامج القومي شعار استعادة فلسطين وحدده بوصفه الشعار المركزي للأمة العربية الذي يؤمّن عودة الأرض والكرامة، وبات شعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" يحتل الأولوية على حساب كل مشاريع التطوير الاقتصادي والاجتماعي، وتحويل الموارد إلى بناء الجيوش العربية. ترافق ذلك برفع شعار الوحدة العربية الذي يوحّد عناصر القوة ويمكّن الشعوب العربية من توظيف طاقاتها وإمكاناتها في دولة عربية واحدة تتوفر لها كل مقومات القوة من جميع مداخلها.

على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي قدّم البرنامج القومي وعوداً ببناء اقتصاد يضمن مصالح الشعب ويحسّن مستوى المعيشة ويحلّ أزمات البطالة والفقر، ويحقق تجاوز التخلف القائم. وعلى الصعيد الاجتماعي يؤمّن للشعوب العربية تجاوز الأميّة وتحسين برامج التعليم، أي تأمين عملية تنمية بشرية واجتماعية شاملة. أمّا على الصعيد السياسي فقدّم البرنامج القومي وعوداً بتحقيق الديمقراطية وإعطاء الحرية للأحزاب السياسية وضمان حرية الرأي والتعبير، وتحقيق المساواة أمام القانون. مما يعني أنّ المشروع القومي العربي كان متكاملاً وجامعاً في دقّ أبواب الحداثة بشكلها الواسع. لذا شكّلت الهزيمة في حزيران/ يونيو ٦٧ انهياراً للوعود التي قدّمها، فوجدت

الشعوب العربية نفسها أمام خسارة المزيد من الأراضي العربية التي باتت في يد العدو الصهيوني، وأمام أنظمة استبدادية كرّست القمع والسجون والقتل والنفي لمعارضيها بديلاً عن الديمقراطية الموعودة، ووجدت الجماهير العربية نفسها في أزمة اقتصادية واجتماعية طاحنة بحيث تصاعد الفقر والأمية والبطالة إلى مستويات قياسية. فانهارت القوى الاجتماعية التي حملت مشروع التغيير وتقدمت الساحة لملء الفراغ قوى "ماضوية" رأت نفسها البديل الجاهز للخلاص.

استفادت التنظيمات الإسلامية من سياسات الأنظمة العربية تجاهها في شكليها المحتضن أوالقمعي. منذ التاريخ الإسلامي الأول وعلى امتداد القرون اللاحقة، كانت هناك علاقة متبادلة بين المؤسستين الدينية والسياسية، نادراً جداً ما اتّسمت بالتناقض. كانت المؤسسة الدينية دوماً في خدمة السلطة تسوّغ لها قراراتها وتعطيها المشروعية لسلطتها، في المقابل كانت السلطة السياسية تمنح المؤسسة الدينية ما تريده من وصاية على الجانب المختص بالشريعة وتطبيقها في المجتمع. اتّخذ هذا الجانب بعداً "استراتيجياً" في عهد الرئيس المصري أنور السادات الذي استخدم الأحزاب الإسلامية وأعطاها الحرية في العمل وخضع لمطالبها في تكريس الشريعة الإسلامية قانوناً نافذاً، وذلك في سياق معركته ضد القوى التي كانت سائدة في عهد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر.

أمّا الجانب السلبي في علاقة السلطة بالحركات الإسلامية فيتمثل في أنّ قمع هذه الحركات واضطهادها، بشكل غير مبرّر في بعض الأحيان، وبما ينتهك حقوق الإنسان والديمقراطية وحقها في التعبير عن آرائها، هذا الوجه القمعي أفادت منه هذه التيارات في تقديم نفسها كضحية للاستبداد والديكتاتورية السائدة، وهو أمر ساعد في التفاف شعبي متضامن مع ضحايا هذا القمع.

لا ينفصل الصعود الإسلامي عن التصدّعات البنيويّة التي تشهدها المجتمعات العربية بعد انفجار مشاريع التحديث، وهي تصدّعات تعبّر عن نفسها بانبعاث قوي لمقومات ما قبل الدولة من عصبويات عشائرية وطائفية وقبلية وإثنية، وتراجع دور الدولة لصالح هذه العصبيات. تمثل العودة إلى الصراع السياسي الذي نشب بعد وفاة الرسول حول السلطة، والذي تحوّل لاحقاً إلى صراع مذهبي بين السنّة والشيعة، مادةً ملتهبة في

إذكاء نار الأيديولوجيا الإسلاموية. يشير كثير من مفكري التيارات الإسلامية إلى أنّ أسباب انتشارها تعود في أحد عناصرها إلى كونها ردّة فعل على الحداثة والعلم الحديث خصوصاً في تراجع الجانب الروحي لصالح الجانب العقلي. لكنّ هذه الحركات تفيد اليوم إلى أقصى الحدود من هذا الجانب الذي ترفضه نظرياً وهو المتصل بالثورة العلمية. فقد اتّسع مجال تأثيرها على الجمهور الشعبي من خلال استخدامها إلى الحد الأقصى لتقنيّة الاتصالات وخصوصاً منها البث الإعلامي عبر التلفزيونات والهوائيات التي تنتشر بغزارة، تموّلها مصادر البترودولار، وتغزو جميع المجتمعات ناشرةً فكرها الخرافي والأسطوري، وتحريضها الطائفي والمذهبي، ونشر كل ما يؤجج عناصر التناحر بين أبناء الدين الواحد. إضافةً إلى وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة والمسموعة، تتقن الحركات الإسلامية اليوم استخدام الأنترنت بوصفه أحدث وسائل الاتصال، فتنتشر لها آلاف المواقع، بما يؤمّن التواصل مع الملايين من البشر.

في ظل الأزمات المحلية والعالمية التي باتت تتناول الوجود الإنساني، وفي ظل انتشار البؤس وما يرافقه من يأس، لا يمكن إنكار ما يشكّله الإسلام المعاصر للملايين من معتنقيه ملاذاً وسبيلاً إلى الخلاص وحفاظاً على الهوية، ومأوىً لكل الغاضبين والناقمين على الأوضاع المزرية التي يعيشون فيها. لكنّ هذا الواقع لا يعني أنّ الإسلام السياسي بحركاته وتياراته يمثل الجواب عن الأزمات الوجودية التي يعيشها المسلم، فهذه الأصوليات هي تعبير آخر عن الانهيارات البنيويّة التي تعيشها المجتمعات العربية، بل إنّ هذا الإسلام الحركي يشكّل أعلى تجليات انهيار مشروع الحداثة في العالم العربي.

٢- حول "دولة النبي"

في الأسطورة التي تهيمن على الوجدان الإسلامي تحتل الدولة التي أقامها النبي طيلة حياته، منذ قيام الدعوة حتى وفاته، المثال الذي يشحن مشاعر المسلم، وتدفعه إلى اعتبار استعادة هذا النموذج هدفاً يستحق التضحية. وعندما يجري الحديث عن الدولة الدينية فإنّ المقصود أولاً وأساساً هو النموذج النبوي الذي يبني عليه المسلمون طموحهم لدولتهم. من الظلم استحضار مقولات الدولة الحديثة والقوانين التي استقرت عليها من الدساتير وفصل السلطات وطبيعة الإدارة وغيرها من مقومات

الدولة كما استقرت منذ قرون وإسقاطها على زمن الإسلام الأول للقول بعدم وجود دولة أقامها النبي، وهو نقاش يذهب إليه كثيرون. في المقابل يجب الاعتراف بوجود شكل من أشكال "تدبير الحال" مارسه النبي يمكن إطلاق صفة الدولة عليه بمقياس ما هو سائد من تركيبات اجتماعية وقبلية في ذلك العصر، مما يسمح بالقول إنّ النبي بنى دولة بمعنى ما، ولم يبنِ دولة بمعنى آخر.

يجري خلط كبير لدى دارسي مرحلة النبي بين ما أقامه هل هو دولة سياسية، تذهب بهم إلى الحسم بأنّ الإسلام دين ودولة، أم أنّ ما أقامه النبي هو دولة دينية؟ الإسلام – الدين لم ينشئ دولة سياسية بخلاف إسلام التاريخ أو الحضارة. الفرق كبير بين الدولة الدينية والدولة السياسية. وقد لخص خليل عبد الكريم الفارق بين الدولتين بالقول:

> الدولة الدينية يختار رأسها الله، بينما الدولة السياسية ينتخب الشعب أو الحزب رئيسها (أهل الحل والعقد بلغة السلف)، أو بالوراثة. الدولة الدينية يقف على قمتها رسول يوحى إليه من قبل الله، فيما الدولة السياسية يحكمها بشر عاديون. الدولة الدينية يظل رئيسها طيلة حياته على اتصال بالسماء في كل وقت، بينما علاقة رأس الدولة السياسية بالسماء منقطعة. في الدولة الدينية رأس الدولة يبقى محروساً من السماء، فيما رأس الدولة السياسية لا يستغني عن حرسه. في الدولة الدينية توالي السماء رئيسها بالمشورة في كل معضلة صغيرة أو كبيرة، أما رأس الدولة السياسية فهو يعتمد في حل ما يصادفه من مشكلات على عقله وتفكيره وعلى الوزراء والمستشارين. في الدولة الدينية مدد السماء لا ينقطع عن رئيسها، فنرى الله يسخّر له الجبال والطير ويليّن له الحديد ويعلّمه منطق الطير ويحشر له الجن والإنس... فيما لا تقدم السماء أي مساعدة لرأس الدولة السياسية، بل يعتمد على ملكاته وقدرات شعبه. طاعة رأس الدولة الدينية فرض ديني، بل أنّ هذه الطاعة هي محك الإيمان، بينما في الدولة السياسية لا صلة بين طاعة المحكوم للحاكم فيها وبين إيمانه وعصيانه إياه لا يقدح في دينه. رأس الدولة الدينية معه كتاب أوحي به إليه، وهذه الكتب المنزلة تشد من أزر رأس الدولة الدينية وتعززه وتمنحه القداسة، فيما في الدولة السياسية لا ينزل على رئيسها كتاب مقدس

لأنّ سلطته تنبع من المحكومين ومن الدستور. الكتاب المقدس الذي أنزله الله على رأس الدولة الدينية خالد لا يتغير منه حرف حتى تزول الدنيا، كل ما فيه حق وصدق، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فيما الدستور في الدولة السياسية معرّض للخطأ والصواب وتجوز عليه الإضافة والتحوير والتغيير. رأس الدولة الدينية معيّن من الله، فلا يحق للمحكومين عزله أو الحدّ من سلطاته التي منحها له الرب، فيما رأس الدولة السياسية معيّن من جماهير الشعب وهي التي تحدّ من سلطاته. رأس الدولة الدينية مدة رئاسته غير محدودة إلا بأجله، فوفاته هي التي تنهيها، أما رأس الدولة السياسية فرئاسته موقوتة. رأس الدولة الدينية هاجسه الأمثل هو رضا الله لأنه هو الذي صنعه على عينه وأيّده بروح منه وأنزل عليه الكتاب، في حين رأس الدولة السياسية همّه الأكبر السهر على مصالح الناس.[1]

ويتابع عبد الكريم قائلاً:

بانتقال الرسول الأعظم محمد إلى الرفيق الأعلى راضياً مرضياً بعد أن بلّغ الرسالة وأدى الأمانة ونصح الأمة، انتهى هذا النوع من الدول وانقطع هذا الشكل من أشكال الحكم في تاريخ البشرية، وأصبح من حق الناس أن ينشئوا دولهم السياسية التي تتوافق مع ظروفهم ومتطلبات حياتهم وموجبات مجتمعهم مهتدين بذلك بعقولهم.

إنّ وفاة الرسول أنهت مرحلة من التاريخ الإسلامي، أما الخلفاء الذين أتوا بعده، فلا تنطبق عليهم الازدواجية في المسؤوليتين الدينية والسياسية كما كان الرسول يتمتع بهما. لذا يمكن القول إنّ المرحلة التي تلت غياب الرسول اتّسمت بتطور أشكال من الدولة تباعاً، الأساس فيها إدارة البلاد بشؤونها السياسية والإدارية والعسكرية والقضائية... وهي مرحلة من تكوّن الدولة السياسية التي كانت تستلهم التشريعات الدينية إلى هذا الحد أو ذاك، أو توظّف النصوص الدينية في سياق تطورها واضطرارها لخوض الصراعات الداخلية والخارجية التي كانت تواجهها. ولعلّ في استعراض

١ خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٣-١٧.

مسار التطور الذي واكب المرحلة النبوية ما يؤشر إلى طبيعة "الدولة" التي بناها النبي وحدودها والميادين التي ركّز عليها.

عندما انتقل النبي إلى المدينة، وبعد أن ازداد عدد المؤمنين بدعوته، كان عليه أن يواجه جملة أمور تتصل بالبيئة التي نشأ فيها الإسلام، أي الجزيرة العربية. فكان عليه أن يتكيف مع البنى القبلية السائدة بتقاليدها وعاداتها وثقافتها وأعرافها، لجهة مكافحة ما يتناقض مع جوهر الدين من قبيل عبادة الأصنام، وأن يوائم مع بعض التقاليد الموروثة من الجاهلية فيقبل بها إلى مرحلة محددة. وتعيّن على النبي أن "يخترق حياة الناس، وأن يضع بصماته عليها، فأعاد هيكلة أشكال الانتظام الاجتماعي، وأعاد ترتيب العلاقات في ضوء الصلة بالدين الجديد، كفراً وإيماناً، وراح يرصّ الناس حوله، ويرسم لهم أفقاً ميتافيزيقياً واضحاً يفسّر الموت والمصير، ثم راح ينظم صفوفه حتى يشعّ في منطقة الحجاز كلها"[1]. لم تكن دعوة النبي إلى الإسلام سلمية في كل مراحلها، بل اضطر النبي إلى خوض غمار القتال، داخل الجزيرة العربية وفي قلب القبائل ومنها قريش التي ينتمي إليها، كما قاتل أهل الكتاب عندما رفضوا الالتحاق بالدين الجديد.

يضفي دارسو مرحلة النبي على ما يعرف بـ"الصحيفة" حجماً مبالغاً في توصيفها دستوراً وضعه النبي للمسلمين، ويشكّل نموذجاً في بناء الدولة. صحيح أنّ "الصحيفة" كانت تحسم في قيادة محمد لمقاليد الأمور، وتحديده لمسائل رأى أنها يجب أن تتجاوز ما هو سائد في مجتمعه، لكنّ النبي ظل يشدد على أولوية موقعه بوصفه شخصية قيادية دينية قبل كل شيء، فيما تاتي القيادة العسكرية والإدارية في المحل الثاني. ينسب إلى النبي أنه جعل المسلمين "أمةً واحدةً من دون الناس"، حيث أحلّ الأمة محلّ القبيلة، وجعل الانتماء إلى الإسلام شرط الدخول فيها. لكنّ نص الصحيفة لم يخرج عمّا هو مألوف في البنى السائدة، فـ...

> جسد الأمة التي أرادها محمد لا يتشكل من الأفراد مباشرةً وإنما يتشكل من القبائل، فمجموع القبائل هو الذي يكوّن أمة الإسلام لا أفراد القبائل. ومن ثم نلاحظ أنّ محمداً لا يبطل الانتظام القبلي ولا يعطّله تعطيلاً كلياً

١ بلقيس الرزيقي، **الإسلام في المدينة**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً"، ٢٠٠٧، ص٦.

> ولا يبدّد مقوماته، ولكنه يكتفي بصهره في شكل أوسع وأعمّ هو الأمة. وتتجلى هذه المحافظة على خصوصية النظام القبلي من خلال الإبقاء على استقلال القبيلة الداخلي، فلكل قبيلة أن تسيّر شؤونها بمقتضى تقاليدها وأعرافها الخاصة، ولا بدّ لها أن تعوّل على نفسها في فدية أسراها. حينئذ لا تعدو الأمة التي أراد محمد تشكيلها أن تكون تجميعاً للقبائل والعشائر العربية في فضاء أوسع من القبيلة من دون أن يفكك كل وجوه الانتظام القبلي باعتباره نمط عمران.[1]

وإذا كانت الصحيفة تعلن انضواء المسلمين في فضاء اجتماعي جديد تعبّر عنه الأمة، غير أن الكتب التراثية كانت تعني فيه نوعاً من "المؤاخاة" بين النبي ومعه الأنصار والمهاجرين. "والمتأمل في هذا الحدث يلاحظ أنه ليس معطىً دينياً محضاً بقدر ما هو حاجة اجتماعية فرضتها المحنة النفسية التي عاش شقاءها المهاجرون من بعد أن فارقوا الأهل والبلد وتركوا الرفعة والمنزلة وبسطة العيش"[2].

ورغم أنّ النبي كان يشدّد على النواحي المتصلة بالدين والعلاقة بالله، ويسعى إلى تجنّب أكبر قدر من إعطاء الأحكام المتصلة بإدارة المجتمع، وهو القائل: "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"، إلا أنه كان مضطراً لإعطاء أجوبة تطال قضايا تمسّ المسلمين، خصوصاً عندما تتعارض مع ما هو سائد في مجتمعه. ويشير الدراسون إلى أنّ معظم ما ورد في القرآن كان يتصل بالشؤون الروحية والأخلاقية والإنسانية والصلة مع الله... فيما لم تشكل الأحكام والاجتهادات المتصلة بالأمور الدنيوية سوى الحيّز القليل من النص المقدس ومن أحاديث الرسول. لكن الفقهاء وعلماء المسلمين غلّبوا هذه الأحكام وأضافوا إليها اجتهاداتهم وأدخلوها في الصراعات السياسية والاجتماعية، بما جعل الإسلام يبدو وكأنه مقتصر على هذه الأحكام المتصلة بمسار الحياة المادية في مجتمع الجزيرة آنذاك، بل وذهبوا إلى إسباغ "الإطلاقية" عليها في كونها تعبيراً عن الدين الجديد، وتصلح لكل زمان ومكان. فمثلاً، أعطى النبي آراء محدودة في شأن المرأة، لكن الفقهاء توسعوا في شرحها لتطال شؤون النكاح والطلاق واللبس

---

١ المصدر نفسه، ص٦٧.

٢ المصدر نفسه، ص٧٢.

والغزو، من دون التوقف عند كون المرأة فاعلاً في المجتمع. وحاول الرسول تنظيم العلاقة بين الرجل والمرأة في إطار الزواج، مما جعله يتصدى لظاهرة الزنا التي كانت منتشرة بقوة في مجتمع الجزيرة، واضطر إلى التوقف عند موضوع الإرث وكيفية توزيعه بين الرجل والمرأة، بما لا يتناقض كثيراً مع التقاليد السائدة والمتصلة بالنظرة الدونية إلى المرأة في ذلك الزمن.

وفي سياق الدعوة كان على الرسول أن يتدخل في بعض الشؤون العسكرية وتنظيم القوى استعداداً لخوض المعارك، وهو أمر أخذ حيزاً غير قليل من عمله، خصوصاً إذا عرفنا أنه اضطر لخوض ثمانية حروب بقيادته. لكن ذلك لا يعني وضع النبي في خانة القادة العسكريين الإستراتيجيين كما ينسب إليه، فتنظيم الجيوش كان خاضعاً لمقتضيات الواقع القبلي وحجم الملتحقين بالإسلام، وما تتطلبه ضرورات المعركة من حشد القوى وإيجاد التكتيكات اللازمة.

إضافةً إلى كل هذه الشؤون الدنيوية أعطى النبي اهتماماً للشؤون المتصلة بترجمة الدين في الممارسة، من قبيل تنظيم أمور الصلاة اليومية وصلاة الجمعة والصيام والحج الزكاة والأذان وغيرها من الأمور ذات العلاقة بفهم الدين وممارسته. كل هذه القضايا لا يمكن إدراجها في خانة إقامة الدولة الإسلامية في زمن النبي بما تعنيه الدولة من مؤسسات تشريعية ومالية وقضائية وإدارية وسياسية... ويشير محمد عابد الجابري إلى هذه المسألة بالقول:

> لقد رفض النبي رفضاً باتاً متكرراً أن يسمّى ملكاً أو أن يعتبر رئيس دولة، لقد كان يعتبر نفسه ويعتبره المسلمون نبياً رسولاً كما وصفه القرآن. وقد خاض حروباً، وقاد حملات، ونظم شؤون الجماعة، وسهر على وحدتها، وبعث بعوثاً وعيّن عمالاً، ولكنه فعل ذلك كله لا بوصفه زعيماً سياسياً أو قائداً عسكرياً، بل بوصفه صاحب دعوة ناشر دين جدي.[1]

في ختام هذا العرض لمسار "الحكم" زمن النبي يمكن القول، من دون أي مبالغة، أنّ

١ محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦، ص٨.

ما أضفي على تلك المرحلة واستتبعها في الزمن اللاحق إنما كان يقع في إطار "أسطورة دولة" أكثر منه تعبيراً عن تجليات دولة. تشير بلقيس الرزيقي إلى تجليات الأسطورة في دولة النبي عبر التاريخ بالقول:

> غير أنّ المتفحص في تلك الفترة من التاريخ يهوله التقديس الذي حفّها به المسلمون، فالطور المديني في وجدان المسلمين المشترك طور نموذجي، كامل، مقدّس، بلا أخطاء، ينبغي أن يحتذى. وانطلاقاً من هذا الموقف اكتست كل الأحداث والمواقف والوقائع المتصلة بتلك الفترة طابعاً مقدساً فتحولت إلى بديهيات لا يرقى إليها الشك، ولا المراجعة، ولا المساءلة. ويبدو أنّ هالة التمجيد التي غلّفت تلك الفترة تعود إلى صورة محمد المقدسة المنتقشة في الشعور الديني الجماعي. إنّ الطور المديني في نظر المسلمين لا يدعو إلى التفكير فيه، ولا إلى التنقيب في أطواره، ولكنه يدعو إلى الانبهار والاعتبار والاقتداء به. لقد ترسخ هذا الموقف في أطوار لاحقة من الفترة المحمدية، وامتد قروناً طويلة، حتى عسر الاعتراف بتاريخية هذا الدين، وعسر تحليل تطوره في ضوء المعطيات المادية التي تشكّل فيها، وغلب التمجيد على التفكير، وحجبت الخرافات والمبالغات الكثير من حقائق التاريخ، وغلّفت العتمة تلك الفترة رغم كثرة ما أُلِّف فيها، فأحوج كل هذا إلى إعادة النظر والقراءة في ذلك الطور المهم من أطوار التاريخ الإسلامي.[١]

٣- عن الخلافة الراشدية

تختزل مقولة الخلافة الراشدية الشعار الذي تطلقه الحركات الإسلامية اليوم من أجل استعادة الدولة الدينية التي عرفها الإسلام في عهد الخلفاء الراشدين، بوصفها "العصر الذهبي" للمسلمين. ويجري إسقاط توصيفات خيالية ومثالية على هذه الدولة، من قبيل سيادة العدالة والمساواة والأخوة بين الناس، إضافةً إلى ترجمة حقيقية لما يرمز إليه اليوم من حقوق الإنسان والديمقراطية (الشورى) والمساواة

١ المصدر نفسه، ص٧-٨.

بين المرأة والرجل، والتسامح والاستخدام العادل للثروة و"منع استغلال الإنسان للإنسان"... وغيرها من الأوصاف التي تشي بوجود دولة فاضلة ومثالية تستحق أن يسعى المسلمون للعودة إلى تمثلها بوصفها الطريق الوحيد لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، من دون إدراك استحالة هذه العودة تاريخياً ونظراً إلى تغير الظروف التي كانت خلف قيام هذه الدولة "الوهم – الخيال".

يشكّل شعار الدولة الراشدية نوعاً من "المتخيّل الإسلامي" الذي لا يقيم أي تمايز بين الديني والسياسي، ويشحن الوعي بصورة مثالية عن مجتمع يبدو فيه التشريع نتاج الوحي الإلهي وليس البشري، وهو ما يشير اليه محمد أركون حين يقول: "يرجع المؤمنون في حياتهم اليومية إلى الإسلام، إسلام متخيّل استيهامي يعود إلى عصر أسطوري قد دشّن تاريخاً جديداً للبشرية، إسلام يزعمون أنه أصيل، يدرسونه كما هو منذ المدارس الابتدائية والثانوية، من دون أي اعتبار لمعايير التاريخ النقدي ولفضولياته وتساؤلاته"[١]. وقد يعود هذا التعلق بالماضي واستعادته وتبجيله إلى حاجة الإسلام السياسي إلى أيديولوجيا يجري بموجبها تعبئة المسلمين في معارضة السلطات السياسية، وبما يساعد على الوصول إلى السلطة من جهة، ومن جهة أخرى تعبيراً عن درجة وحدود التطور العلمي والثقافي في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، التي تعاني من تخلف مدقع في قراءة التاريخ الإسلامي بشكل صحيح، بما يمنع تشوّه الوعي ويؤمّن قراءة تاريخية حقيقية تميز بين الواقعي – الحقيقي وبين الخيالي – الوهمي في هذا التاريخ.

ينطوي عهد الخلافة الراشدية، وليس الدولة الراشدية، على كثير من الالتباس في مسألة الخليفة وطبيعة تمثيله وموقعه الديني والسياسي. فما أثارته هذه الخلافة من أمور ظل يسحب نفسه على سائر عهود التاريخ العربي والإسلامي. "لم يتمثل الخلفاء الراشدون سياسةً دنيوية، بل فهموها باعتبارها مواصلة لما كان يقوم به الرسول في تنظيم شؤون الدنيا بالدين، وفي مواصلة نشره وحمايته، فكان الجهاد في سبيل الله أكبر مهامهم"[٢] على ما تشير سهام الميساوي. وقد عكست الخلافة طبيعة المجتمع القبلي في الجزيرة العربية، وهي لم تكن دولة دينية بأي معنى من المعاني، بل كانت مؤسسة

١ أركون، **الأنسنة والإسلام**، ترجمة محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١٠، ص٨٢.

٢ سهام الميساوي، **إسلام الساسة**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً"، ٢٠٠٨، ص١٥.

سياسية تدير شؤون المجتمع العربي الإسلامي في مراحل تطوره المتعدد الجوانب والمتوسع في الجغرافيا. ولم تكن دولة مثالية بل تعبيراً عن واقع شهد صراعات قبلية وسياسية وحروباً أهلية لم تنقطع منذ وفاة الرسول، وتوّجت باغتيال ثلاثة من الخلفاء الراشدين. يختصر جورج طرابيشي هذا الواقع بالقول:

> إنّ مؤسسة الخلافة في الإسلام حُكِم عليها من ساعة الولادة بأن تؤول إلى مقتلة كبرى تتابعت فصولاً من الخلافة الراشدية إلى الأموية، إلى العباسية والفاطمية... مؤسسة الخلافة في الإسلام هي مؤسسة سياسية قبل أن تكون مؤسسة إمامة... الصراع تحت رايتها كان على المدنّس قبل أن يكون على المقدّس.[1]

المشكلة الموروثة عن ذلك الزمن في ما يشكّله الخليفة من موقع، بحيث جرى تصويره بكونه خليفة الله، بمعنى أنه يمثل ظل الله على الأرض، وأنّ كل ما يصدر عن الخليفة هو تشريع ديني على ما كان يسير عليه الرسول. وغابت مسألة أنّ الرسول وحده صاحب الحق في أن يجمع التشريعين الديني والسياسي لأنه النبي الناطق بلسان الوحي الآتي من الله، وهو موقع خُتم بعد وفاة الرسول، مما يعني أنه لا مجال لاستنساخ النبي من قبل أي خليفة له. هذا القطع في النبوة يعيد الاعتبار إلى التشريع البشري الذي يستلهم التشريع الديني في تدبير أمور المجتمع، وهو أمر لم يأخذ به الخلفاء الراشدون ومن بعدهم سائر خلفاء المسلمين، الذين ظلوا ينظرون إلى سلطتهم بأنها استكمال لسلطة النبي، تجمع بين الديني والسياسي على المستوى نفسه.

هكذا يمكن القول إنّ تاريخ الخلافة هو تاريخ لنظام سياسي في مرحلة محددة من التاريخ الإسلامي، لا علاقة له بالدين لا من قريب ولا من بعيد، هو نظام يعكس درجة تطور المجتمع في تلك المرحلة. فالأمة التي كانت "الخلافة الراشدة تحرص على توحيدها وتشريكها في العقل السياسي أصبحت في المتخيل السنّي قوةً رمزية توظَّف لتبرير الملك. وقد تم الانزياح عن تجربة المدينة في الواقع التاريخي مع تحويلها في

١ جورج طرابيشي، **هرطقات ١: عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠٠٦، ص٢٥.

نفس الوقت رمزياً إلى تجربة لا تاريخية ثابتة مقدسة. ولقد فرضت طبيعة المنصب الذي جعل الملك والدين توأمين على الحكام المسلمين أن يظهروا للناس بمظهر الساسة الحارسين للدين المطبّقين له، ومدّهم بالكيد السياسي، باستعارة الظل لتسييس المقدّس وتقديس السياسي، وتفطّنوا إلى إمكانية مسرحة الديني للتأثير في الرعية وتدجينها"[1].

إنّ ما جرت الإشارة إليه يؤكد أنّ الاسلام لم يعرف دولة دينية في تاريخه، وإنّ استحضار التاريخ الوهمي لهذه الدولة المسمّاة الخلافة الراشدية ولاحقاً الخلافة الإسلامية لا مكان له "فالدفاع عن الخلافة الإسلامية اليوم لم يعد له أي معنى، لكنّ الرؤيا الدينية التي شكّلها عنها الفقهاء الكلاسيكيون لا ينبغي أن تحجب عن أنظارنا، بعد اليوم، الطابع الدنيوي المحض للسلطة السياسية في الإسلام، وكيفية اقتناصها وممارستها... إنّ مؤسسة الخلافة كانت قد قدّست من قبل الفقهاء، ولكن ليس لها أية قدسية بحدّ ذاتها، لا في منشئها ولا في مجراها التاريخي ولا في ممارستها"[2]. ولعل التوقف عند حكم الخلفاء الراشدين الأربعة يؤكّد صحة المقولات الرافضة لاعتبار أنّ دولة دينية قد عرفها الإسلام، ورافضة أيضاً تطويب الخلافة بوصفها مؤسسة دينية.

أبو بكر الصديق

كان أبو بكر أول الخلفاء الذين تولوا السلطة بعد وفاة الرسول. وقد واجه معارضة في اختياره، خصوصاً من علي بن أبي طالب الذي كان يرى أنه الأحقّ بالخلافة. ومنذ توليه السلطة ثارت في وجهه القبائل التي رفض قسمٌ منها أن تحتكر قريش السلطة، وطالبت بالعودة إلى حريتها واستقلالها قبل الدخول في الإسلام، وبعضها رفض دفع الزكاة. ورغم أنّ عمر بن الخطاب كان معارضاً لشنّ حرب على القبائل المتمردة، إلاّ أنّ أبا بكر رفض هذا الاعتراض وأعلن الحرب على هذه القبائل، إذ اعتبر الخروج على حكمه وحكم قبيلة قريش خروجاً على الدين الإسلامي، لكون السلطة المعطاة

١ الميساوي، إسلام الساسة، ص ٤٠.
٢ محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠، ص٤٥.

له يوازي الولاء لها الإيمان بالدين نفسه. وهو منطق سيشكّل فاتحةً لتوظيف الدين في السلطة السياسية بشكل مبكر، وسيجري تطوير هذه المسألة لاحقاً على يد الخلفاء والفقهاء. يشير علي عبد الرازق إلى هذا التمرد بالقول:

الذين تمردوا على أبي بكر لعل جميعهم لم يكونوا في الواقع مرتدين، كفروا بالله ورسوله، بل كان فيهم من بقي على إسلامه، ولكنه رفض أن ينضمّ إلى وحدة أبي بكر، لسببٍ ما، من غير أن يرى في ذلك حرجاً عليه، ولا غضاضة في دينه... لسنا نتردد لحظةً في القطع بأنّ كثيراً مما وسموه حرب المرتدين في الأيام الأولى من خلافة أبي بكر لم يكن حرباً دينية، وإنما كانت حرباً سياسية صرفة، حسبها العامة ديناً، وما كانت كلها للدين.[1]

خلافاً للصورة المثالية المتسامحة الرحومة التي يجري إطلاقها على أبي بكر، فإن الوقائع التاريخية تقدّم صورةً عن رجل متشدد سلطوي غير رحوم، يظهر ذلك من خلال وصيته لقواد جيشه في ما يسمى "حروب الردة" حيث يقول:

إذا لم يسمعوا "أذاناً" من أهل القرية أو النجع أو الحلة في مضرب القبيلة التي يمرون عليها فعليهم (أفراد جيش قريش) أن يؤذّنوا لهم، فإن لم يجاوبهم أهل القرية أو أبناء القبيلة بأذانٍ مثله عاجلهم جيش المدينة بالآتي: القتل، الحرق بالنيران، استصفاء الأموال، سبي الذرية والنسوان.[2]

وفي السياق نفسه يقول هادي العلوي:

يظهر أبو بكر في تاريخ سيرته على جانب كبير من الوداعة، وترتسم له نتيجةً لذلك صورة الفرد البسيط الذي أقعدته التجارب فوق ركام من الوقار الممزوج بسمو العاطفة، ولكن هذا الانطباع ليس دقيقاً بما فيه الكفاية. إنّ تجارب السنتين في خلافة أبي بكر تضيف إلى صورته المعتادة لوناً يناهض ذلك اللون الباهت المطبوع في أذهاننا... ظهرت منه قسوة في

١ علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص١١٥–١١٦.
٢ خليل عبد الكريم، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ص١٥٨.

معاملة المرتدين، وقد حظيت بتأييده جرائم الحرب التي اقترفها خالد بن الوليد ضد بني يربوع. وبأمرٍ منه أُعدم حرقاً كلٌّ من إياس بن الفجاءة وشجاع بن ورقاء.[1]

عمر بن الخطاب

أتت خلافة عمر بن الخطاب في ظروف لم تكن فيها آثار التمرد القبلي على حكم قريش قد اندملت. وفي الوقت نفسه كانت مساحة الإسلام تتوسّع بفعل الفتوحات والموارد الاقتصادية الغنية والأسطورية في حجمها التي بدأت ترد إلى بلاد الحجاز، بكل ما تثيره من شهية القوى لنيل أكبر قدر من الموارد أو من الأراضي الجديدة التي سيطر عليها المسلمون الفاتحون، حيث امتدت إلى إيران شرقاً وليبيا غرباً. وترتّب على هذا التوسع اضطرار الخليفة الجديد إلى ابتكار وبناء أجهزة إدارية وأمنية واستخباراتية، وهو ما كان يشكّل خطوات في بناء "الدولة" بالقدر الذي تسمح به الظروف ودرجة التطور في تلك المرحلة. لكنّ مسار البناء لم يكن مفروشاً بالورود، فالخليفة يحاول التنظيم ضمن مجتمع قبلي تعصف وسطه التناقضات وسعي كل واحدة من القوى السائدة إلى توظيف الوضع الجديد لصالحها. "لقد أدّت الفتوحات إلى انقلاب حقيقي على الأوضاع السابقة من جوانبها كافة، وكان على القوى التي رافقت هذا الانقلاب، بل صنعته بسيوفها ورماحها، أن تفيد من هذا الإنجاز، وهذا ما تصدّى له عمر ممانعاً، مغلِّباً مصالح المجتمع والتجربة الإسلامية على مطامع الأفراد"[2] مما زاد في حدة التناقضات بين قوى المجتمع الإسلامي الجديد، وانتهت باغتيال الخليفة نفسه.

يكاد يكون هناك إجماع على أنّ عمر بن الخطاب كان حكمه الأكثر استقراراً بين الخلفاء الأربعة، والأكثر اعتدالاً في ممارسة السلطة والابتعاد عن العنف في حلّ الصراعات على قدر ما تسمح به العلاقات القبلية السائدة. ويسجَّل له موقفه ضد استخدام العنف في عهد أبي بكر على ما يسمّى بالمرتدين المتمردين على الحكم الإسلامي الجديد، ويُنسب إليه سعيه للحدّ من طموحات الفئة الأرستقراطية من الهيمنة

١ هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص٦٢.
٢ هواري، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، ص١٦٨.

على الحياة الاقتصادية المتوسّعة نتيجة الفتوحات. وقد أثارت سياسته الاقتصادية والاجتماعية ردود فعل سلبية، "فالقاعدة التي اتخذها عمر مقياساً لتوزيع العطاء كانت لها خلفيات متصلة بمبدأ أساسه النسب والقرابة برسول الله، ثم بمبدأ الأسبقية في الإسلام أو المشاركة في أحداثه التاريخية البارزة لا سيما المعارك الأولى 'كبدر وأحد' وبقية المعارك في الشام والعراق"[1]. هذه السياسة المتحيزة إلى المسلمين الأوائل وأقرباء النبي كانت تعكس نمط الثقافة السائدة في التعاطي وطبيعة العلاقات السياسية والاجتماعية المحكومة بمنطق السيطرة في هذا العهد من تطور الإسلام. من هذا المنظار تقرأ سياسة عمر الذي تُسقط عليه أوصاف العدالة والمساواة بين المسلمين، لكن بمفهوم ذلك الزمن. لكنّ هادي العلوي يقول:

> من المعتاد أن يوصف عمر بأنه يمزج في سياسته بين الشدة واللين. ويذكر هذا الوصف على أنه الصيغة المثالية لرجل الدولة. ولكنّ الانطباعات التي يخرج منها المرء من تاريخ هذا الخليفة ربما قادته إلى ترجيح الشدة على اللين.[2]

في عهد عمر وما تبعه بدأ الجانب السياسي الاقتصادي الاجتماعي يطغى على الحكم، وكان على الحاكم ابتكار الوسائل التي تمكّن من إدارة هذا الوضع الجديد، الذي لم يكن له مثيل في عهد النبي، ولم يعطِ النبي في شأنه أي أحاديث تنير الطريق. ابتعد المثال الديني بشكل كبير مع عمر ليحتل مكانه الزمني بكل جوانبه، وبالتناقضات والصراعات التي سيولّدها في إدارة الحكم، وهو ما سيجد أحد تجلياته بشكل أوسع في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

عثمان بن عفان

إنّ كل الإسقاطات الوهمية عن مثالية دولة الخلفاء الراشدين وعدالتها تسقط عند قراءة السياسة التي اتّبعها الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وانتهت بثورة شعبية عليه أدّت إلى مصرعه. لا خلاف في كتب التاريخ والتراث حول توصيفات عهد عثمان، فهو عهد

١ عواطف شنقارو، **فتنة السلطة**، ص٤٥.
٢ هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص٦٥.

اتّسعت فيه بلاد المسلمين وزادت الثروات في خزائن الحكّام والولاة، كما اتّسعت الفئات الاجتماعية الطامحة إلى مواقع جديدة في السلطة وفي الثروات، وهي أمور كفيلة بأن تزيد حدة "التناقضات الطبقية" بما هي صراعات ضمن القبيلة المهيمنة، في داخلها بشكل رئيسي، وفي مواجهة سائر القوى القبلية الصاعدة التي ترى من حقها أن تفيد من نعم الفتوحات الإسلامية الجديدة.

تُنسب إلى عثمان أنماط من الممارسة، عند التدقيق فيها، لا يعود غريباً أن تنتهي إلى التمرد على سلطته وإزاحته بالقوة. فقد انحاز بقوة إلى البيت الأموي ضمن قبيلة قريش، وعيّن أقرباءه في مواقع سلطوية من دون أن تكون لهم الكفاءة اللازمة لتبوُّء هذه المواقع، وسمح لكبار الصحابة بامتلاك الأراضي في المناطق البلاد التي فتحها المسلمون، من دون مراعاة أبناء هذه المناطق. كما أدّت سياسته إلى تركز الثروة في يد فئة قليلة من الصحابة ورجال قريش، واتّسعت الهوة في عهده بين الفقراء والأغنياء، ومارس سياسةً مالية ينفق الخليفة بموجبها من بيت المال على النحو الذي يرغب دون رقابة. وفي المقابل، أثارت سياسته في جمع المصحف معارضةً واسعة بعد إتلافه سائر المصاحف. لكنّ الأسوأ أن عثمان تجرّأ على كرامات المسلمين، فمارس سياسة اتّصفت بالعنف، وقمع معارضيه، واعتمد سياسة الضرب الجسدي لمنتقديه بحيث نال عددٌ من الصحابة الكبار أمثال أبو ذر الغفاري مثل هذا الجزاء. يشير مصطفى التواتي إلى حكم عثمان بالقول:

> يقدم المؤرخون السنّة الخليفة عثمان على أنه شيخ طيّب مسالم، وقد استغل أقاربه من بني أمية طيبته وضعف شخصيته ليتصرفوا في شؤون الدولة من وراء ظهره، إلاّ أنّ هذا الزعم لا تؤكده القسوة التي واجه بها عثمان خصومه ومنتقديه. "ويؤكد التاريخ أنه عمد إلى القمع والتنكيل بمعارضيه سواء مباشرةً أو بالإيعاز إلى عماله"[1]. وقد أدّت سياسة عثمان إلى تأليب الكثير من القوى السياسية والاجتماعية ضده، بدأت من قبيلة قريش التي احتدمت داخلها الصراعات مجدداً على من ستؤول إليه الخلافة

---

١ مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧، ص١٢٦.

بعد عثمان، وامتدت إلى القوى العسكرية من مختلف القبائل التي قام على أكتافها فتح بلاد جديدة للإسلام، فإذا بها تجد أنّ جهودها قد سرقها أغنياء بني أمية وحلفائهم، فيما كانت الهوة تزداد بين الفقراء والأغنياء وتصعّد من نقمة الفقراء والعامة على سلطة الخليفة. هكذا تجمعت القوى المعارضة والناقمة على السلطة، لتنفجر في ثورة أودت بحياة عثمان، حيث اقتحم الغاضبون منزله بعد أن حاصروه ومنعوه من الخروج منه ثم قتلوه.

على غرار عهد عمر بن الخطاب، سجّل حكم عثمان مرحلةً من تطور الدولة الإسلامية الوليدة والصراع عليها من القبائل الداخلية، وبشكل متزايد من القوى السياسية والاجتماعية التي دخلت الإسلام بعد الفتوحات، ورأت أنّ من حقها أن يكون لها موقع في السلطة الجديدة. وترافق ذلك مع احتدام الصراعات داخل القبيلة الأم، أي قريش، لينفجر في أعلى ذراه بعد مقتل عثمان وانتقال الخلافة إلى علي بن أبي طالب حيث سيكون السيف واسطة حل الخلافات بين المسلمين، في حروب أهلية دموية انشقّ بموجبها المسلمون إلى مذاهب متصارعة لم تتوقف صراعاتها حتى اليوم.

علي بن أبي طالب

لم يتسنَّ للخليفة الرابع أن يمارس سلطته بشكل هادئ ليمكن الحكم على طبيعة هذه السلطة في علاقتها مع الدولة الإسلامية الممتدة الأطراف. فقد انحكمت ولايته بالصراع على الخلافة منذ اليوم الأول، ولم تنتهِ بعد اغتياله. ويجري اتهام علي بأنه كانت تنقصه كفاءة السياسي القادر على الإبحار في بحرٍ هائج من الصراعات القبلية والسياسية على السلطة. ولعله الوحيد من بين الخلفاء الذين كانوا يرنون إلى سياسة قائمة على مبادئ دينية إسلامية تعود إلى زمن الرسول والتمثل به. لكن هذا "العهد الجميل" كانت التطورات والتحولات في البلاد الإسلامية قد تجاوزته منذ الأيام الأولى لخلافة أبي بكر، واتسعت في عهدي عمر وعثمان، بحيث لم يعد في الإمكان استعادة "الحنين إلى الأصول" أيام النبي. ويوصف يأنه كان رجلاً متزمتاً يفتقد المرونة في ممارساته السياسية والعسكرية وفي العلاقة مع القوى القبلية، وأنه كان متردداً غير حازم يسعى إلى سياسة بدت تسير عكس التيار.

في عهده القصير نسبياً مارس السلطة في الحدود الممكنة، فعزل عمّال عثمان من مواقعهم وولاياتهم في الأمصار المفتوحة، واعتمد سياسة اقتصادية – اجتماعية تقوم على العطاء بما يؤدي إلى المساواة بين أبناء قريش وبين الموالي. وحاول نزع الامتيازات من بعض القوى التي أثرت في سياق الفتوحات وسياسة عثمان في دعمها، وهي أمور ضاعفت من المعارضة ضده، والتي تكتلت لإزاحته، مستفيدةً من الصراع بينه وبين معاوية.

أنهكت الصراعات المسلّحة ولاية علي بن أبي طالب، فقد وصل التناقض الحاد إلى ذروته في قريش، حيث كان معاوية، الوالي على الشام، يهيئ نفسه للخلافة، مستغلاً اغتيال الخليفة عثمان ومطالباً علياً بالكشف عن قتلته. لعلّ حرب الجمل كانت البداية في الصراع على الخلافة، والتي استكملت بمعركة صفّين وخدعة التحكيم التي شكّلت مفصلاً في الصراع الدموي، والتي انتهت باغتيال علي، وانتقال الخلافة إلى البيت الأموي على يد معاوية بن سفيان.

لعل المهم في خلافة علي والصراع الدموي الذي رافقها هو توظيف النص الديني بشكل فجّ في هذا الصراع من خلال اللجوء إلى رفع المصاحف في معركة صفّين واستخدام النص في التحكيم. وستشكّل هذه الحادثة فاتحة إلباس الصراع على الخلافة لباساً دينياً، ظل يحكم المراحل التاريخية اللاحقة في عمر الخلافة، بين المذاهب، خصوصاً ما بات يعرف بالسنّة والشيعة. وسيتّخذ هذا التغليف للصراعات السياسية على السلطة طابعه الديني في العهد الأموي بشكلٍ جلي، وسيترتّب عليه فقهٌ كامل لتبرير السلطة وإعطائها المشروعية الدينية.

٤ – الخلافة الإسلامية: من العهد الأموي إلى العهد العثماني

تتقاسم الدولة التي قامت في العهود اللاحقة على عهد الخلفاء الراشدين سمةً مشتركة بأنها دولة قمعية تسلطية، يقدّم فيها الخليفة نفسه بوصفه خليفة الله وظلّه على الأرض، مما يعني ارتباط طاعته بطاعة الله. كما تتميز هذه الدولة بكونها دولة زمنية بامتياز في جميع الشؤون، لكنها تنسب نفسها إلى الدين، وتوظّف الفقهاء في خدمتها لتكوين "الأيديولوجية" اللازمة لتبرير شرعيتها. كثيرةٌ هي أصناف الدول التي عرفها التاريخ

العربي الإسلامي قبل انتهاء الخلافة رسمياً في الربع الأول من القرن العشرين. ويمكن القول إنّ العهود الثلاثة، الأموي والعباسي والعثماني، ترمز إلى طبيعة الدولة التي قامت على امتداد أربعة عشر قرناً.

العهد الأموي

مع اختتام عهد الخلفاء الأربعة يدخل التاريخ العربي - الإسلامي طوراً جديداً، سواء على صعيد بناء مؤسسات الدولة أم في وضع الدين الإسلامي تحت عباءة الخلفاء الجدد وتوظيفه في تكريس السلطة. ولم تسقط هذه التطورات فجأةً على المجتمعات العربية، بل أتت تتويجاً لمسار كان قد بدأ مع عهد النبي، وتدرّج لاحقاً على يد الخلفاء الأربعة، ليصل إلى مرحلة متقدمة في العهد الأموي. ويمكن اختصار طبيعة السلطة الأموية بكونها تحولت إلى ملكية وراثية، وبذلك أُلغي كل المنطق الشكلي على ما يُطلق عليه "الشورى"، واستندت على الطغيان والقهر واستخدام القوة في تكريس الهيمنة. وشهد هذا العهد تطوراً ملموساً في بناء القوة العسكرية والأمنية، وانحياز دور هذه القوة نحو الدفاع عن الدولة الجديدة أكثر من توجهها نحو الجهاد. لكن الأمر الأخطر من كل ذلك كان ادّعاء الأمويين "أنّ خلافتهم تقليدٌ من الله، وأنّ ملكهم بقضاءٍ منه وقدر، وأنهم يعملون بإذنه طائعين لأمره، وأنّ خضوع المسلمين لهم وطاعتهم لهم قدرٌ سماوي. ولم يعتبر الأمويون أنهم أفضل العرب نسباً وأقواهم عصبيةً فحسب بل هم أحسن المسلمين ديناً وتقىً، جاؤوا ليوحّدوا جماعةً تفرقت ويجمعوا أمةً شقّت فيها عصا الطاعة"[١].

احتلت الطاعة للسلطة الأموية حيزاً واسعاً في الخطاب السياسي - الديني للحاكم الأموي وولاته، ووظّف خلفاؤها الفقهاء في التشريع وتقديم الفتاوى بقمع من يمتنع عن هذه الطاعة، وصولاً إلى وعد المتمرد أو المخالف بعذاب جهنم وبئس المصير. كما أنّ معاوية نفسه لم يكن يفارقه مظهر الظهور في ثوب الدين، فيما ركزت خطب الخلفاء جميعاً على إبراز الطابع الديني لسلطانهم، وشددوا على أنّ "طاعة الخلفاء إرادة إلهية، ومن تمرد على هذه الطاعة، متعرّضاً لحق الخلفاء، 'صرعه الله'، ومن فارق جماعتهم

١ سهام الميساوي، إسلام الساسة، ص١٧.

'أمكنهم الله منه وسلّطهم عليه، وجعله نكالاً وموعظةً لغيره'"[1]. وذهب الأمويون إلى تصوير خلافتهم بوصفها الوسيلة التي بموجبها يمكن إحقاق العدل وتطبيق الشريعة، ولم يتورّعوا عن استحضار أحاديث نبوية تشير إلى موقع معاوية الخاص لدى النبي ومديحه لحكمته وقدراته، وهو ما ترجمه معاوية في القول الشهير المنقول عنه: "الأرض لله وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبالفضل مني".

لم تكن الدولة الأموية دولةً دينية بأي معنى من المعاني، ولا تفيد ادّعاءاتها بالحق الإلهي في السلطة حتى تكتسب صفة الدينية، أو في تركيزها على "أنّ الخليفة يتمتع بعصمة تنقذ المؤمن من الضلال، وهو الحصن والمأوى ضد التفرقة، وهو المنعة ضد المعصية. ويرى يزيد أنّ الخليفة هو حبل من حبال الله، ولذلك على المسلم الاعتصام به"[2]. كانت الدولة الأموية دولة تسلطية وقمعية لم يتوانَ حكامها عن استخدام أشد القسوة في وجه معارضيها. كما اعتبر الأمويون أنّ المذهب السني الذي كانوا يعتنقونه يمثل الدين الحق، مما جعلهم يضعون سائر المذاهب والفرق في موقع المرتدين المارقين من الدين، بما يحلل إهدار دمهم وشنّ الحروب عليهم، وهو ما مارسوه تجاه الخوارج والتنكيل بالشيعة.

لا يعني هذا التوصيف أنّ الخلفاء الأمويين لم يكن لهم شأن بالتشريع الديني بل، على العكس، أولوا هذا الجانب أهمية لجهة إبراز فئة من الفقهاء وإعطائهم موقعاً مميزاً ليضعوا فقهاً يخدم السلطة الأموية، ويسوّغ لها قراراتها، لتظهر متوافقةً مع الدين بنصه القرآني، وبالاجتهاد في إبراز الأحاديث النبوية التي تصبّ في مصلحة هذه السلطة، وهو ما يشير إليه هادي العلوي بالقول:

> سجّلت خلافة معاوية بداية الانفصام الحاسم بين الدولة والشريعة، فاتخذ الطرفان مساراً مختلفاً. أما الدولة فتطورت في اتجاه ديكتاتوري عنيف... فيما عاشت الشريعة في أعمال الفقهاء الذين عُنوا بتدوين أحكامها وطوروا دراستها على أسس نظرية تمخّضت عن ظهور مجموعة من العلوم الإسلامية.[3]

---

١ المصدر نفسه، ص٢١.

٢ آمنة الجبلاوي، **الإسلام المبكر، الاستشراق الأنجلوسكسوني الجديد**، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠٠٨، ص٦٦.

٣ هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص٥٨.

وهي علوم يمكن القول إنها كانت تضع شريعة تنتسب إلى الخلفاء أكثر منها شريعة تتصل بموقع النبي. وفي السياق نفسه يورد كلود كاهن أنّ الأمويين ذهبوا في سياق حكمهم إلى وسم مؤسسات الدولة بالسمة الإسلامية إلى حدٍّ بعيد:

إنّ الأمويين عامةً لم يقفوا من الدين موقف اللامبالي، بل إنهم أشرفوا على جهاز إداري توارثوه جزئياً عن الروم، ولم يلتفتوا إلى ضرورة صبغه بصبغة إسلامية بعيدة الأثر إلاّ في زمن متأخر.[١]

العهد العباسي

يمكن القول إنّ تواصلاً واستمرارية للعهد الأموي طبعا العهد العباسي، سواء على صعيد التسلط والقمع أم على صعيد استخدام النص الديني في تشريع السلطة. وقد امتدت الدولة العباسية على صعيد الجغرافيا أكثر مما كانت عليه الدولة الأموية في عهود سابقة، وشهدت تفاوتاً في درجة التطور في الأقاليم والأمصار. وفي هذا العهد شكّلت الحضارة العربية الإسلامية ذروة صعودها وتطورها، كما شهدت، في أواخر أيامها، بداية الانحدار الذي رسم عصوراً من الانحطاط في التاريخ اللاحق.

تقدّم سهام الميساوي لوحةً تختصر التاريخ العباسي حيث تقول:

ما إن قامت دولة بني العباس حتى أثبت ملوكها أنهم أحقّ بالخلافة من العلويين، وأنّ الله خصّهم بقرابة الرسول وفضّلهم فوضعهم من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، واصطفاهم لهذا الدين مؤيدين، قوّامين به، ذائبين عنه، ناصرين له، وجعل لهم من الفيء والغنيمة نصيباً، واختارهم ليظهر بهم الحق ويدحض الباطل، ويصلح بهم ما كان فاسداً، ويهدي بهم الناس بعد الضلالة، ويبصّرهم بعد الجهالة. فكما أراد الله النبوة لمحمد، أراد له أن يكون بنو العباس خلفاء... اعتبر العباسيون أنّ إرادة الخليفة هي تعبيرٌ عن

١ كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ترجمة بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٧، ص٣٦.

> الإرادة الإلهية وتنفيذٌ لها، وجعلوا ملوكهم سلاطين الله في أرضه يسوسون بتوفيقه وتسديده، وطلبوا من المسلمين أن يعينوا الخلفاء على إقامة حق الله وعدله وجمع الألفة بالطاعة. والطاعة هي التي تمنع اختلاف الملّة وقهر الدين وخسران الدنيا والآخرة، والطاعة هي التي تُتمّ الخلافة وتُعزّها: طاعة الله عن طريق طاعة الخليفة.[١]

تؤكّد كتب التاريخ أنّ العباسيين استخدموا أقصى أنواع العنف للمحافظة على استقرار دولتهم ومنع تفككها تحت وطأة توسّعها ودخول أقوام جديدة إليها. وكان هذا العنف يمارس باسم الدين ومن أجل الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية ومنع تشرذمها. وعلى الطريق الذي افتتحه الأمويون في بناء طبقة الفقهاء لتشريع أعمال السلطة، اندفع العباسون بعيداً في هذا المجال، بحيث توسّع الفقه الإسلامي، وظهر الفقهاء من أصحاب المذاهب، بحيث بات الفقه يطال كل ما يتّصل بشؤون الدين والدنيا على السواء. تقول عواطف شنقارو في هذا الصدد:

> أسّس العباسيون دولتهم بسياسة ممزوجة بالدين، فقد اتخذوا الصبغة الدينية شكلاً من أشكال دعوتهم حين ادّعوا أنهم يريدون إحياء السنّة وحكم العدل وإرجاع الخلافة الحقة. وارتدى خلفاؤهم البردة (كرمز لسلطتهم الدينية) في المناسبات الخاصة، وأحاطوا انفسهم بالفقهاء ورفعوا شعار الدفاع عن الإسلام من الزنادقة، وأصبح الخلفاء العباسيون يستمدّون سلطتهم من الله. فقد خطب المنصور قائلاً: "يا أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته، وأعطيه بإذنه. فارغبوا إلى الله وسلوا أن يوفقني للرشاد والصواب وأن يلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم".[٢]

على غرار التقليد السياسي الأموي في صبّ كل الموبقات على أخصامهم، كان على الحكم العباسي أن يشنّ حملةً على الحكم الأموي، متّهماً خلفاءه بالانحراف عن الدين، وبالفساد المادي والروحي، مما جعل التكفير سمةً أُلحقت بهم، وبما يبرّر

١ سهام الميساوي، إسلام الساسة، ص٢٤–٢٥.
٢ عواطف شنقارو، فتنة السلطة، ص٩٣.

للعباسيين الانقضاض على حكمهم وقتلهم، منجاةً للعرب والمسلمين، وخلاصاً لدينهم من المرتدين.

> [هكذا] كانت السمة الأساسية التي اتّسمت بها الخلافة العباسية، بل تحدّدت بها هويتها، هي البحث عن لون من ألوان الحكم يكون أقرب إلى مقتضيات الإسلام من العهد الأموي... طالب آل العباس في أن يكونوا ورثة النبي سادة الأجسام، وأن يكونوا أيضاً أئمة الأرواح في كل ما يتّصل بمسائل الشرع. وزعموا أنّ المشيئة الإلهية هي التي فرضت هذا الحق لبني العباس.[١]

العهد العثماني

منذ أن ألغى مصطفى كمال (أتاتورك) الخلافة العثمانية عام ١٩٢٣، وأقام على أنقاضها نظاماً جمهورياً يعتمد مبادئ الدولة المدنية والقوانين العلمانية، لم ينقطع "النحيب" في الوجدان الإسلامي على الخلافة الضائعة، حيث تسبّب هذا الضياع في نكسة سياسية ودينية ونفسية للإسلام والمسلمين. ولا يزال قسمٌ من مؤدلجي التيارات الإسلامية يدعون إلى استعادة دولة الخلافة المسلوبة، وهم يتخبّطون في تحديد أية خلافة يريدون، هل الخلافة الراشدية أم الأموية أم العباسية أم العثمانية...؟ قد تكون العثمانية هي المطلوبة والمشتهاة بالنظر إلى أنها لا تزال طرية العود في ذاكرة المسلمين، أو لأنها امتدت إلى دول الغرب واستطاع الأتراك إخضاع مجتمعات مسيحية بعيدة، بما يعطي للدولة العثمانية مهابةً وعظمة. تكمن الأسطورة، بل الخرافة بكل معناها، جليةً في الإصرار على اعتبار خلافة الأتراك أو العثمانيين دولةً دينية. إذا كانت الخلافة الراشدية لصيقةً بالنبي، وكانت الخلافتان الأموية والعباسية تحملان بصمات المرحلة التأسيسية للإسلام بشكلٍ أو بآخر، فإنّ الخلافة العثمانية لا صلة لها بالتراث الديني لتلك المرحلة، إلاّ من زاويةِ الاستبداد غير المحدود والقهر للشعوب التي استوطن حكم الأتراك في ديارها.

حكم الأتراك البلاد العربية إلى جانب حكمهم لبلاد غير عربية. حكموها باسم

١ كلود كاهن، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ص٦٢–٦٣.

الإسلام، بل وذهب السلطان العثماني إلى إضفاء لقب خليفة المسلمين على شخصه، كما جرت مخاطبته بـ"أمير المؤمنين" تيمّناً بصحابة النبي من الخلفاء، وكل ذلك لإكسابه مهابةً وإعطائه مشروعيةً دينية. فعلى غرار العهود السابقة، تؤمّن هذه الألقاب مهمةً مركزية يحتاجها الحاكم ألا وهي الطاعة، والطاعة هنا تستند إلى فرض ديني واجب على كل مسلم وغير مسلم يقيم في ديار العثمانيين. والتمرّد على الطاعة هو تمرّدٌ على الدين وارتدادٌ عن الإسلام، بما يبرّر قتل العصاة. وقد اعتمد السلاطين، بشكل أشد نفوراً وأوسع انتشاراً، على رجال الدين من علماء وفقهاء في بسط نفوذهم وتكريس سيطرتهم، من خلال إنتاج "أيديولوجيا" دينية تحوي الفقه اللازم لخضوع الشعب لولي الأمر وتبرير الطغيان والاستبداد باسم الدفاع عن مصالح المسلمين وتكريس عظمة الإسلام. وقد استخدم السلاطين سياسة الترغيب والترهيب في علاقتهم مع رجال الدين، و"كانت المؤسسة الإسلامية تتكون من القضاة والعلماء والمدرّسين وجمهرة الموظفين... يؤدّون المهمات العقائدية والقانونية الأساسية لنظام السيطرة العثمانية. وكان يقف على رأس 'المؤسسة الإسلامية' مفتي الآستانة، أو شيخ الإسلام، الذي يفسّر الشريعة للمؤمنين. وقد أصبحت الإمبراطورية العثمانية أول نظام سياسي إسلامي يخلق جهازاً دينياً خاصاً يمكن مقارنته بكنيسة كاملة"[١].
في وصفه لطبيعة السلطة العثمانية يقول ساطع الحصري:

> كان السلطان العثماني يتمتع بسلطات مطلقة لا يحدّها حدّ، والأمر يصدر من شفتيه كان يكفي لإعدام الأشخاص ومصادرة أموالهم دون محاكمة وسؤال... في الواقع إنّ أعمالهم كانت مقيدة – بصورة نظرية – بأحكام الشريعة الإسلامية، إلاّ أنّ رجال الدين قلّما كانوا يتأخرون عن إيجاد الأحكام وإصدار الفتاوى التي تخدم مآرب السلاطين، وتضفي على أوامرهم وتصرفاتهم صفةً شرعية.[٢]

أطلق الدارسون على الحقبة العثمانية صفة "الاستبداد الشرقي" تمييزاً لها عن طبيعة

١ بيري أندرسون، **دولة الشرق الاستبدادية**، ترجمة بديع عمر نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣، ص١٨.
٢ ساطع الحصري، **البلاد العربية والدولة العثمانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٠، ص٢٧.

الاستبداد الذي عرفته الشعوب الغربية. ورأى الدارسون أنّ "القاعدة الاقتصادية للحكم الاستبدادي العثماني كانت الغياب التام تقريباً للملكية الخاصة للأرض. كانت جميع الأراضي الصالحة للزراعة والمراعي في الإمبراطورية تعتبر إرثاً شخصياً للسلطان باستثناء الأوقاف. وبالنسبة للنظرية السياسية العثمانية، كانت الصفة الرئيسية للسيادة هي حق السلطان المطلق في استثمار كافة موارد الثروة في داخل مملكته بوصفها ممتلكاته الأمبراطورية الخاصة"[1].

٥ – الجمهورية الإسلامية الإيرانية

تعتبر الدولة الإيرانية الراهنة الدولة شبه الوحيدة في العالم التي يحكمها رجال دين من آيات الله والملالي باسم الإسلام، ويدّعي القائمون عليها أنهم حققوا للمسلمين إعادة الموقع المتميز لدينهم في العالم، كما أنها الدولة الحاكمة باسم المذهب الشيعي، فيما يسمّى وليّ الفقيه فيها "وليّ أمر المسلمين"، وهو منطق يعود إلى كون كل مذهب يرى في نفسه الممثل الوحيد والشرعي لعموم المسلمين.

لقد قامت الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ ضد شاه إيران. ولم يكن من قبيل المبالغة وصفها منذ البداية بأنها ثورة "عكس التاريخ". فالثورات تقوم في العالم ضد حكومات مستبدة ومن أجل دفع البلاد نحو التقدم، وتكنيس التقاليد والثقافات البالية والمتخلفة. لكنّ الملالي الذين استولوا على الحكم أزالوا ما كانت توصّلت إليه إيران من حداثة وتحديث، وأبقوا على ما هو الأسوأ في نظام آل بهلوي، أي الاستبداد المطلق والقمع غير المحدود واحتكار السلطة في يد فئة تمارس العنف مستندةً إلى تفويض إلهي يبرّر لها كل ممارساتها. لكن ما دعي بالثورة الإسلامية وجمهوريتها تمظهر بقشور الدين والشريعة من قبيل فرض الحجاب على المرأة، ومنع مد يدها للسلام على الرجل، بل وتصنيفها "عورة"، وإذاعة الأذان والابتداء بالبسملة والصلوات الدائمة على النبي والأئمة عند قراءة النشرات الإخبارية في وسائل الإعلام، ومنع ربطة العنق في لباس الرجل... كل ذلك مرفق بأبشع أنواع الاستبداد والديكتاتورية الذي فاق في عنفه كل الأنظمة السياسية القديمة منها والحديثة. وجرت ممارسة ذلك كله باسم تطبيق شرع الله والنبي والأئمة.

١ بيري أندرسون، **دولة الشرق الاستبدادية**، ص١٢–١٣.

يشير التراث الشيعي إلى أنه منذ ظهور النظرية الإمامية المعصومة على يد الإمام جعفر الصادق، من نهاية القرن الثامن الميلادي وحتى نهاية السبعينيات من القرن العشرين، أي تاريخ قيام الثورة الإسلامية في إيران، كان النقاش الديني والفقهي يتركّز حول مصدر شرعية الحاكم.

> [لقد ميّز جعفر الصادق] الإمامة الدينية عن الزعامة السياسية: نفى القيمة الدينية للزعامة السياسية وحصرها في الإمامة الدينية بغضّ النظر عن أي دور سياسي لصاحبها. سفّه السعي إلى السلطة باعتباره عبثياً: لتعزيز هذه الفكرة استخدم الصادق نظرية القدريين التي تدّعي أنّ توقيت قيام الدول وسقوطها مرتبط بقضاء الله وقدره وليس بأسباب اجتماعية أو إرادة الناس. عدّل مؤهلات القيادة وما يترتب عليها: في المفهوم الجديد للإمامة لم تعد القيادة منصباً عاماً يتولاه أي مسلم، فالإمام يعيّنه الله عن طريق النص النبوي بغضّ النظر عن إرادة الجمهور.[١]

هكذا كانت النظرية الشيعية تشترط في الحاكم أن يكون معصوماً عن الخطأ سواء في علمه أو عمله. وبالنظر إلى غياب الإمام المهدي، فإنه يمتنع على أيٍّ كان أن يحكم باسم الدين أو أن يدّعي الشرعية الدينية. يشير محمد جمال باروت نقلاً عن الشيخ محمد مهدي شمس الدين قوله:

> الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية هي منصب ديني محض تستمر فيه ومن خلاله مهمة النبوة في حقل التشريع وحفظ العقيدة والشريعة، وسوء التأويل، وشرح وتفسير قواعد الشريعة ومجملاتها.[٢]

لكنّ مقتضيات السيطرة على السلطة والطموح غير المحدود لآيات الله في الإمساك بإيران، نظاماً سياسياً ومجتمعاً أهلياً وثقافةً مدنية...، دفعت بهم إلى تطويع النظرية الشيعية الأصلية حول السلطة، وتركيب نظرية تشرّع الهيمنة على الدولة باسم الدين.

١ توفيق السيف، **حدود الديمقراطية الدينية: دراسة في تجربة إيران منذ ١٩٧٩**، ص٢٩–٣٠.
٢ محمد جمال باروت، **يثرب الجديدة**، ص٥٠.

من هنا جاءت نظرية ما يعرف بـ"ولاية الفقيه" بوصفها الأساس الفقهي للجمهورية الإسلامية، وهي نظرية أهم ما فيها أنها لا تعترف أو تقرّ بأي دور للأمة، ولا تلتزم به، وتطلق السلطة في يد الفقهاء، وتحاول الإيهام بالتطابق بين ولاية الإمام المعصوم وولاية "ولي الفقيه". وقد مثّل الإمام الخميني رأس الحربة في صياغة نظرية ولاية الفقيه، وأكسبها بعداً دينياً وسياسياً وشعبياً بحيث باتت تصنّف من أساسيات المذهب الشيعي، وذلك على الرغم من اعتراض كثير من الفقهاء والمجتهدين الشيعة ورفض اعتبارها في صلب العقيدة الشيعية.

تكمن أهمية الانقلاب النظري الفقهي الذي أتى به الخميني عبر نظرية ولاية الفقيه في إلغاء ذلك الفصل بين الولاية الدينية والولاية السياسية للفقيه في عصر الغيبة، وإعطاء هذا الفقيه الوليّ كل ما كان يتمتع به الإمام المعصوم، لكون هذا الفقيه نائباً عنه. ويترجم هذا التغيير في امتداد مساحة ولاية الفقيه بما يجعلها تدمج بين الإمامة والنبوة، مما يجعل الولي الفقيه يستمدّ شرعيته من الله وليس من الأمة. يضيف باروت في هذا الشأن:

> إنّ نظرية ولاية الفقيه كما صاغها الخميني تفرض، بحكم طبيعتها، سلطةً على الناس بغضّ النظر عن موافقتهم ومدى حاجتهم المتيقنة إليها. فهي بإعطاء الدور كله للفقهاء، وحذفها دور الأمة التي لها الحق بالولاية ذاتها بمقتضى الأصل الأولي، ترسي، بلغتنا، نوعاً خاصاً ومتميزاً عن سلطة كهنوتية يدّعي فيها الفقيه ولايته على الأمة كامتداد لولاية النبي والأئمة، وتبعث الميراث السلطاني لعلاقة التشيّع بالدولة السلطانية المتغلّبة وتجدده، ليكون مثالها الأعلى "دولة ثيوقراطية" أو "إلهية" تفترض أساساً عصمةً إلهية لوليّها حسب الفهم الإمامي، وتضع المجتمع الإسلامي، بمختلف تكويناته الثقافية والدينية، ذهنياً، في المرحلة "القروسطية". إذ إنّ حق القضية بالولاية لا يختلف بقليل أو كثير عميقاً عن دعوى الحق الإلهي، وهو ما يجعل مهمة الاستنارة عملية ملحّة ومستمرة.[١]

لقد كرّس دستور الجمهورية الإسلامية، عام ١٩٨٠، نظرية ولاية الفقيه، وبذلك انتهى

١ المصدر نفسه، ص٩٣.

النّقاش حول اشتراط العصمة في الحاكم أو في ربط الولاية بالإمام المعصوم. ومنح الدستور الإيراني الولي الفقيه جميع السلطات المفترضة للإمام المعصوم، واعتبر الخميني أنّ هذا التعديل هو السبيل الذي يؤدي إلى المصالحة بين الدين والدولة، ويؤمّن إعادة اللحمة والوحدة في المجتمع الإيراني، وهو أمر يتحقق عبر صيانة النظام الإسلامي، حتى لو اقتضى الأمر تجاوز أمور دينية تقليدية موروثة. يشير توفيق السيف إلى مسار المشروع الذي قاده الخميني بالقول:

> يبدأ مشروع الخميني برفض التفسير السائد لفكرة انتظار الفرج، وهو التفسير الذي يجعل الانتظار مفهوماً سياسياً يعادل التخلي عن أي مشروع لإقامة دولة أو المشاركة في دولة. فهو يرى أنّ انتظار الفرج لا علاقة له بالسياسة ولا يصح اعتباره مبرراً لاعتزالها. وهو يجادل في أنّ الانتظار السلبي للإمام الغائب يتعارض مع روح التعاليم الإسلامية، فالإمام الغائب سيعود يوماً ما في المستقبل لإقامة العدل على المستوى الكوني، ولكنّ الاتّباع المخلص للإمام يجب أن يتجلى في السعي إلى إنجاز المهمات والأهداف الدينية التي يريد الإمام إنجازها، وأهمها، في رأي الخميني، إقامة الحكومة الإسلامية حيثما كان ذلك ممكناً.[١]

على امتداد ثلاثة عقود ونيّف حكم آيات الله إيران، ولم تكن لهذا الحكم أية صلة بالمفاهيم المطروحة عن الدولة الدينية، التي وحدها تحقق العدالة وتقيم المساواة بين البشر وتحفظ حقوق الإنسان وكرامته... بل كانت إيران، ولا تزال، تحت حكم أقلية من رجال الدين أعادوا البلاد إلى زمن القرون الوسطى التي عرفتها أوروبا زمن الظلامية وهيمنة محاكم التفتيش على العقل والجسد. وحتى لا نذهب بعيدًا، نحن أمام نظام وسلطات شبيهة، إلى حدٍّ بعيد، بما عرفته عهود السيطرة العثمانية، من استبداد وقمع وتسلط وتصفيات جسدية ضد أخصام الثورة وداخل أبنائها في الآن نفسه. يصف مصطفى التواتي واقع الدولة الإيرانية بالقول:

> كان قوام تلك الأرضية الإيديولوجية أكثر من ٩٠ ألفاً من رجال الدين

١ توفيق السيف، **حدود الديمقراطية الدينية**، ص٧٢.

المنظّمين في مؤسسة "كنسية" إن صحّ التعبير، بين آيات الله – حوالي مائة – وخمسة آلاف من حججج الإسلام، و ١١ ألفاً من طلاب العلوم الدينية، وعدد غير محدود من الوعاظ والمؤدّبين وأئمة المساجد ومنظّمي الحيازات والاحتفالات الدينية. تتصرّف هذه المؤسسة في عائدات مالية ضخمة تجعلها في غنى عن مساعدة السلطة، وتتأتى هذه العائدات من أموال الصدقات والزكاة والأعشار والأوقاف والنذور.[١]

١ مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، ص١٧٥.

الفصل الثاني

مقومات الدولة المدنية

يعتبر مفهوم الدولة، بالشكل الذي نعرفه راهناً، واحداً من أبرز منتجات الحداثة وتتويجاً لفكر سياسي انطلق من أوروبا من عصر النهضة في القرن السادس عشر وشهد أعلى تجلياته مع فكر الأنوار وصولاً إلى العصور الحديثة. لم تتعرّف المجتمعات على الدولة كما تعبّر عنها المؤسسات التي تشير إليها راهناً، لكنّ ذلك لم يعنِ بتاتاً أن المجتمعات البشرية، منذ تكونها، لم تكن لها أشكالها الخاصة من "الدولة"، أي سلسلة مؤسسات وإدارات تتولى تدبير شؤون مجتمعاتها. وكانت هذه الأشكال تتفاوت وفق درجة التقدم أو التأخر في كل مجتمع. لذا من الضروري تجنب إسقاط مفهوم الدولة الحديثة على سائر أشكال التدبير التي عرفها كل مجتمع، وهو تحذير يأتي بسبب الخلط الذي تقع فيه حركات أصولية أو سلفية عندما تطرح استعادة دولة ظهرت في عصر من العصور من أجل إقامتها مجدداً في العصر الراهن.

عندما يجري التطرق اليوم إلى مفهوم الدولة المدنية، فأول ما يتبادر إلى الذهن وضعها في مواجهة مفهوم الدولة الدينية. قد يكون هذا التناقض هو الشكل الغالب، لكن مفهوم الدولة المدنية تطور واتّخذ أشكاله الحديثة عبر الصراع البشري مع الأشكال التي كان المجتمع ينتجها في كل مرحلة من مراحل تطوره. في مواجهة استخدام الدين في السياسة ونظرية الحق الإلهي في السلطة، وفي مواجهة الاستبداد واحتكار السلطة من الأباطرة والملوك، وفي مواجهة التجمعات القبلية والعشائرية والفئوية

المهيمنة... نشأت كل مفاهيم الدولة المدنية الحديثة والقوانين والتشريعات التي تحكم مؤسساتها، وهو مسار تاريخي امتد قروناً واصطبغ بصراعات مريرة وحروب أهلية دامية. لذا، في استعراض مقومات الدولة المدنية التي باتت اليوم المطلب الذي تطمح الشعوب إلى تحقيقه، سيرد، حكماً، الوجه الآخر لما يعاكس هذه الدولة.

يشير علماء السياسة والاجتماع إلى مكونات أساسية من دون تحققها يصعب إطلاق صفة المدنية على أي شكل من أشكال الدولة. وأهم هذه المكونات هي: المواطنة، الفصل بين الدين والدولة أو تحقق العلمانية، الديمقراطية بمفاهيمها ومؤسساتها، المصدر الأساسي للسلطة، الفصل بين السلطات، حقوق المرأة، الحقوق الإنسانية للمواطن.

أولاً- المواطنة

إنّ مفهوم المواطنة هو مفهوم حديث لم يكن له موقع في العصور البشرية الأولى، وتباعاً في العصور اللاحقة. تختصر المواطنة اليوم بجملة مفاهيم وقيم أهمها المساواة بين سكان الوطن الواحد من دون تمييز حسب الدين أو العرق أو الجنس أو اللغة، والمساواة في الحقوق والواجبات والحرية والمشاركة في الحياة العامة. كما تشكل المواطنة القاعدة التي تقوم عليها الدولة الحديثة بمؤسساتها وتشريعاتها. وفي العودة إلى تاريخ المفهوم، فقد استخدمه الأثينيون للإنسان الحرّ في مواجهة العبد، وفي العصر الروماني ظل التمييز بين الحر والعبد أساساً لإطلاق صفة المواطن، حيث كان سكان الإمبراطورية أقرب إلى صفة رعايا الإمبراطور. وفي العصور المسيحية والإسلامية اللاحقة دخل الدين عنصراً في تحديد صفة المواطن، بحيث استأثرت التنشئة المستندة على العقائد والتعاليم الدينية موقعاً مركزياً، كما بات رجال الدين ومؤسسة الكنيسة في المسيحية يعتمدون نظرية الحق الإلهي في السلطة، ويميزون بين المنتسب إلى الدين أو غير المنتسب في التمييز بين المواطنين، بحيث بات منطق الرعية هو السائد إلى حدٍّ كبير، مترافقاً مع أولوية ولاء السكان لرجال الدين ومؤسساتهم قبل أن يكون للدولة القائمة.

ستنتظر أوروبا الحروب الدينية والأهلية، خصوصاً منها حرب المائة سنة، لتكرّس في الاتفاقات الحاصلة لإنهاء هذه الحروب تعبير "المواطنين"، وإن ظل مشوباً بعيوب كثيرة منها عدم النظر إلى العامة كمجموعة واحدة، بل ظلّ هناك تمييز في ما بينهم. كما ستمر المجتمعات الإسلامية في المطهر نفسه، المستفحل اليوم في أكثر من مكان، قبل أن تصل إلى بلورة مفهوم المواطنية وسيادته وترجمته في القوانين والتشريعات.

ستشكل الاتفاقات التي ختمت الحروب الأهلية في أوروبا مرحلة جديدة في الصراع السياسي للاستيلاء على "المواطن"، خصوصاً من جانب المؤسسات الكنسية، وسيشكل هذا الصراع الحلقة المركزية التي ساهمت في تثبيت المفهوم النهائي للمواطن، بعد بلورة سائر مكونات الدولة المدنية.

يُسقط المفكرون المسلمون ومعهم المؤسسات الدينية مفهوم الدولة على المرحلة الأولى من تكوّن الإسلام، وهو إسقاط لا معنى له إلاّ بوصفه استخداماً أيديولوجياً في خدمة الداعين إلى العودة إلى الماضي والإقامة فيه وسجن الشعب في قمقمه. أما مفهوم المواطنة، بالمعنى المحدد لذلك العصر والعصور الإسلامية اللاحقة، فقد عانى من التمييز والتفريق بين المسلمين وغير المسلمين، أسوةً بما كانت تعرفه المجتمعات الأوروبية، حيث أُعطيت الأفضلية في المواطنة الكاملة للمسلم، فيما حُرم غير المسلم من الكثير منها، وأُخضع غير المسلمين لسلوكيات كانت تمسّ كرامة الإنسان. وهو تمييز لا يزال موجوداً بشكل غير قليل في أكثر من بلد يدّعي فقهاؤه تطبيق الشريعة الإسلامية، فتُحرم فئات من السكان من تولي مناصب سياسية أو تنفيذية أو عسكرية بسبب دينها. وقد انتعشت في العقود الأخيرة العودة إلى الأزمان القديمة لقيام الدعوة الإسلامية، وترافق معها فكر سياسي يدعو صراحةً إلى أولوية الإسلام والمسلمين في الحقوق، ولا يجد دعاة التيارات الإسلامية حرجاً في استعادة منطق التمييز وإثارة نعرات الكراهية ضد غير المسلمين.

إذا كان مفهوم الدولة المدنية قد تبلور في العصور الحديثة، ولا يزال يتجدد مع تطورات العصر، فإنّ التناقض الرئيسي الذي يواجه هذه الدولة يبدو اليوم في استعادة مفهوم الدولة الدينية والسعي إلى إحلالها على حساب الدولة المدنية أو على حساب بعض مكوناتها. ورغم الجزم مجدداً بأنّ دولةً دينية لم تقم في أي زمنٍ من الأزمان،

بل كل ما قام في التاريخ هو دولة سياسية وظّفت الدين في خدمة هذه الدولة، إلاّ أنّ النقاش في شأن الدولة المدنية محكوم اليوم أن يواجه نقيضها المتمثل بالفكر الديني وليس بنموذج الدولة الدينية المزعومة. فمفاهيم مثل الهوية والأمة والشعب والسيادة المتصلة بالدولة المدنية يجري تنسيبها إلى الإسلام في المجتمعات العربية والإسلامية، ونزع الصفة الموضوعية عنها بوصفها نتاج تطور سياسي واجتماعي يضع المواطنين جميعاً على قدم المساواة من دون أي تمييز. وعندما يجري إعطاء الدولة مهمةً دينية، فإنّ ذلك يمسّ صميم مدنيتها والأساس المساواتي الذي تقوم عليه. تحوي معظم دول العالم على مكونات اجتماعية مختلفة، ويتبلور ذلك في أقليات وأكثريات.

في منطق الفكر الديني والساعين إلى دولة دينية، من المؤكد أنّ السلطة إذا ما تحققت لأنصار الدولة الدينية فإنها لن تكتفي بالهيمنة على الصعيد السياسي بل ستفرض مناهج التعليم المختصّ بالدين المسيطر، ومعها قواعد في السلوك استناداً إلى تفسيرها الديني للنصوص، مما يخلق حالةً من التمييز والهيمنة على سائر المكونات وافتئاتاً على حقوقها السياسية والمدنية.

لقد أثبت التاريخ استحالة بناء دولة حديثة استناداً إلى الانتماء الديني وتطبيق الشريعة التي تأخذ طابعاً مقدساً يصعب المسّ بأحكامها، رغم كونها قواعد استنبطها بشر هم الفقهاء. والأخذ بقواعد الشريعة المقدسة في الحكم سيؤثر سلباً على المساواة بين المواطنين لأنّ المواطنة، بالفهوم المعاصر الذي وصلت إليه، تشدّد على المساواة بين المواطنين في جميع الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية والدينية، فيما يذهب الفكر الديني، المسيحي منه والإسلامي، إلى تحديد المواطنة استناداً إلى التمييز بين المواطنين وفق دينهم وجنسهم. هذا من دون نسيان أن العلاقة بين المواطن والدولة المدنية تقوم على الخضوع للقوانين الوضعية التي سنّها البشر والقابلة للتغيير والاعتراض عليها، فيما يفرض الفكر الديني نمطاً من العلاقة تقوم على الطاعة المطلقة للحاكم أو رجل الدين، لكونه ينطق نيابةً عن الله، ويكتسب كلامه صفة المقدّس، مما يعني أنّ الاعتراض على أقواله وأفعاله هو عصيان يطال الله نفسه.

لعل من أهم إنجازات الحداثة أنّ الاجتماع المدني والسياسي قد تأسّس على قاعدة المواطنة التي لم يكن لها أن تتحقق لولا الإنجاز الأكبر المتعلق بولادة الإنسان

الحر. فالمواطنية، كما تبلورت في العصور الحديثة، استندت إلى السيادة الفردية وشكّلت أساس التعاقد بين المواطنين الأحرار في مواجهة الهيمنة الدينية الكنسية. سيشكل مفهوم المواطنية قاعدة مركزية في ممارسة الديمقراطية وتحقيقها في المجتمع، وستقوم علاقة جدلية بين هذا المفهوم وشعور المواطن بتمتعه بجميع الحقوق والواجبات. لذا كانت هذه السيادة الفردية للإنسان الحر الأساس في قيام نظام سياسي يعترف بالتناقضات بين مكونات المجتمع وباختلاف المصالح، ولكنه يساهم في حلّ هذا التناقض عن طريق التسويات والاحتكام إلى القوانين على قاعدة المساواة بين البشر من دون أي تمييز.

ثانياً– العلمانية والفصل بين الدين والدولة

منذ قيام المسيحية وتجذّرها في العالم نشب صراع على السلطة والسيادة بين المؤسسة الدينية والمؤسسة الزمنية، أي مؤسسة الدولة. واتّخذ هذا الصراع أشكالاً متفاوتة في حدّتها، إلى أن وصل ذروته عبر حروب أهلية في القرون الأخيرة، شكّلت عاملاً أساسياً في توصّل المجتمعات الأوروبية إلى فصل الدين عن الدولة، وتكريس هذا الفصل عنصراً مركزياً في تكوين الدولة المدنية.

سعت المؤسسة الدينية إلى الهيمنة على الإنسان والسلطة باسم الدين، وفرض سلطة تستند إلى منطق السيطرة الإلهية على البشر المعطاة للكنيسة لتمارسها بشكل مطلق. وسيشهد الإسلام لاحقاً ما شهدته المسيحية لجهة الصراع على الدين وموقعه. صحيح أنّ الإسلام لا يعرف مثيلاً للبابوية بصفتها ظل الله على الأرض، لكن الفقهاء المسلمين ذهبوا أبعد عندما اعتبروا أنّ الاسلام دين ودولة، وأنّ الدولة تخضع لمبادئ الشريعة الإسلامية وتلتزم قوانينها. واستناداً إلى هذا المنطق لا يزال الصراع مفتوحاً في الساحة الإسلامية حول خضوع الدولة للدين أم استقلاليتها عنه.

قدّم الفكر السياسي في عصر الأنوار، خصوصاً على لسان مفكري العقد الاجتماعي، أبرز تفسير وترجمة لموضوع الدين والدولة والعلاقة بينهما، حيث يقول الكاتب كمال الزغباني في هذا الصدد:

تقوم الأطروحة التعاقدية على القول بأن أصل المجتمع والدولة معاً هو ضرب من الاتّفاق أو التعاهد الضمني الذي من خلاله يغادر الأفراد حال التبعثر والصراع التي تميّز وجودهم الطبيعي متنازلين عن الحريات اللامحدودة التي كانوا يتمتّعون بها في سبيل ضمان حريات وحقوق نسبية ولكن أكثر ثباتاً لأنها قائمة على العقل والاقتناع المشترك. فالعقد هو تحديداً الفعل الذي من خلاله ينتقل الإنسان من حالة الطبيعة المحكومة بقانون "الرغبة في التوفير الدائم للرغبة المقبلة" (هوبز، **اللوياثان**) إلى الحالة المدنية التي تقوم على التنسيق بين الحريات الخاصة والقوى الخاصة من أجل كفّ كل النزعات التسلّطية في الداخل ومن أجل التحصّن ضد كل الاعتداءات الخارجية المحتملة. يقطع هذا التصوّر جذرياً، إذن، مع الرؤية الوسيطية للإنسان وللسياسة معاً، فهو يضرب في العمق فكرة الدولة الدينية ومقولة الحق الإلهي التي تستند إليها – إنه استبعاد للديني من الحقل الاجتماعي والسياسي.

أما على مستوى المؤسسات فيرفض التعاقديون أن تكون هناك سلطتان، واحدة للدين والأخرى للدنيا، إذ أنهم يدركون أن الأولى ستهيمن على الثانية وتضمّها إليها لتركيز حكم ثيوقراطي مستبدّ. فالدين يتأتّى من انفعال الخوف، وهو بالتالي ذو سطوة أكبر على نفوس الأفراد. لذلك فإن الوحيد الذي يملك حق تقنين بعض أوامر الدين (التي لها تأثير على الوجود الاجتماعي للأفراد) هو الحاكم. وهذا الأخير لا يملك هذا الحق بفعل تفويض إلهي أو مباركة من رجال الدين بل على قاعدة العقد الذي يربطه بأفراد المجتمع الذين فوّضوه لرعاية مصالحهم.

ويجرّد كلٌّ من هوبس وسبينوزا وروسّو الدين من كافة المضامين التي لا تتلاءم مع تصوّراتهم للدولة لإحالته إلى مجرّد قواعد أو فضائل سلوكية عامة فـ"الدين المدني" – حسب تعبير روسّو – مختزل في الإحسان والعدل. أما سبينوزا فيؤكّد أن حكم الله يطبّق حين يكون للعدل والإحسان إلزامية قانونية. والحكومة هي الوحيدة المؤهّلة للتصرّف في ميدان المقدّسات "فالطاعة الحقيقية لله تتمثل في ملاءمة العبادة لسلامة وأمن المجموعة السياسية". فذلك هو السبيل الأوحد لتكريس التسامح باعتباره

القاعدة الأساسية للتواجد المشترك بقطع النظر عن العقيدة التي يعتنقها كل فرد أو فئة اجتماعية. وهذا ما يؤكّده بقوّة جون لوك في **رسالة في التسامح**. فالتعصّب الديني يؤدّي ضرورةً إلى التعصّب الاجتماعي، إذ لا يمكن أن نتعايش في أمن وسلام مع من نعتقد أنهم هالكون ملاعين. وبالتالي فإن من يتّبع العقائد الإيجابية وينبذ السلبية يجب السماح له بممارسة شعائره الدينية بكل حرية، أما المتعصّبون فلا تسامح معهم. فالتعصّب يقود إلى الحروب الأهلية والخارجية (الحروب الصليبية مثلاً) أي يشرّع الغزو واغتصاب الأوطان والحقوق باسم الدعوة والهداية. إنها حروب ذات أغراض دنيوية بحتة يقع تبريرها عبر إعطائها ضرباً من القداسة.

لقد استطاعت نظريات العقد الاجتماعي، رغم نقائصها الكثيرة (تأسيس السياسة على فرضية تخيلية، عدم العودة إلى التاريخ الفعلي للمجتمعات، إبقائها على نوع من التداخل بين المجالين الديني والسياسي)، أن تقوّض أطروحة الدولة القائمة على الحق الإلهي وأن تؤسّس السياسي والاجتماعي معاً على حاجات الأفراد ومصالحهم وتطلّعاتهم. بصورة أخرى توصّلت هذه النظريات إلى أن ترسي فكرة العلمانية باعتبارها الشرط التأسيسي للديمقراطية، والحفاظ لكلٍّ من الدين والدولة على مجاليهما المخصوصين (مجال الذوات والقيم الأخلاقية العامة أو الفضائل بالنسبة للأوّل، ومجال التشريعات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية بالنسبة للثانية). لذلك لا نستغرب التحليل الذي يرى في أطروحات التعاقدية من بين ما هيّأ فعلياً للثورة البرجوازية الكبرى في فرنسا، ثورة ١٧٨٩. وكيف لا يكون روسّو منظّراً فعلياً للثورة الفرنسية ولقاعدتها العلمانية وهو القائل في نهاية **العقد الاجتماعي**: "من المهم بالنسبة للنظام أن يكون لكل مواطن دين يحثّه على الإخلاص لواجباته. لكنّ عقائد هذا الدين لا تهمّ النظام ولا أفراده إلا بقدر ما تتّصل بالأخلاق والواجبات التي لكلّ فرد تجاه الآخرين... ما يهمّ الجهاز السياسي ليس أن يكون الإنسان حسن التدين بل حسن المواطنة، إذ لا سلطة ولا قدرة ولا فائدة من معرفة مصائر الذوات في اليوم الآخر لأن ذلك كامن في دواخل تلك الذوات نفسها"[١].

سيشهد مفهوم العلمانية تطوراً وتعمقاً أوسع في العقود اللاحقة، وسيرتبط

١ كمال الزغباني، "الدين والدولة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي"، موقع الأوان، ٢٠/٥/٢٠٠٨.

وثيقاً في العصر الحديث بقضية الديمقراطية، حيث يسود المبدأ القائل: "لا ديمقراطية من دون علمانية، ولا علمانية من دون اعتمادها على الديمقراطية".

في جميع المجتمعات التي عرفتها البشرية لم يكن للدين أن يشكل دولة، مما يعني نفي وجود الدولة الدينية. فقد كان الدين ولا يزال يشكل مصدراً مركزياً للقيم الإنسانية والروحية والأخلاقية، وتسامياً للإنسان، وهو بهذا المعنى يشكّل مصدراً من مصادر التشريع البشري، أسوةً بالفلسفات الإنسانية والأخلاقية التي عرفتها المجتمعات البشرية منذ ولادتها. يشير عبد الجواد ياسين إلى هذه المسألة بالقول:

المصلحة الاجتماعية تكمن خلف التشريع، أي تشريع، ولو كان متضمناً في نصّ ديني، كل ما هناك أنّ العقل الديني يميل غريزياً إلى تنسيب الأشياء جميعاً إلى الإرادة الإلهية، وتغييب فاعلية الإنسان (الاجتماع)، علما أنّ هذه الفاعلية جزءٌ من الإرادة الإلهية الخالقة. فالمصلحة الاجتماعية تفرض نفسها بحكم طبيعة الخلق ووظيفة التشريع، وهي، بغضّ النظر عن إنكارها أو الاعتراف بها، حاضرة في النص التشريعي النصي (الخالص) كما في التشريع الفقهي الاجتهادي. علماً أنّ التشريع النصي الخالص لا يكاد يوجد من الناحية العملية، بسبب أنّ النص في الحقل الديني يعمل من خلال رؤية الفقه (رؤية عقلية اجتماعية دائماً، ومذهبية غالباً). على الدوام يلوّن الفقه النص ببصمة الاجتماع، وعلى الدوام أيضاً مارس الفقه حيال النص دوراً إنشائياً تجاوز التلوين إلى الخلق والتكوين. وهو ما يضفي على فكرة "المشرّع" في الحالة الدينية قدراً من الخلط والالتباس. كل تشريع في الواقع يوجد عبر الفقه سواء تعلق بنص أو اجتهاد، ومع ذلك فهو في الحالتين منسوب إلى المشرّع الإلهي.[1]

هذا الفهم للدين هو ما يضعه في الموقع المتسامي الذي يستحقّه. لكنّ الوقائع التاريخية أظهرت أنّ الدين، عندما يوظّف في السياسة والسلطة، ينتج كوارث وحروب ونزاعات

١ عبد الجواد ياسين، **الدين والتدين**، ص٣٢١.

بين السكان، لا لسبب إلاّ لأنّ الدين، كل دين، ينطلق من خصوصية تضعه في مصافّ الدين الحق الذي يحمل وحده الحقيقة المطلقة، فيما يرى إلى سائر الأديان من منظور الكفر والهرطقة، مما يعني أنّ أساساً بنيوياً يكمن في موقع الدين يمنع عليه أن يشكّل قاعدة السلطة في المجتمع، بالنظر إلى افتقاده فكرة المساواة بين المواطنين من دون تمييز في دينهم وجنسهم.

يضاف إلى ذلك أنّ نظرية السلطة وممارستها هي ليست نظرية في الأخلاق والقيم الدينية أو غير الدينية، بمقدار ما هي قواعد تؤسس لممارسة الإدارة والقوة في المجتمع. ورغم عسر البحث في المجتمعات الإسلامية في مسألة الدين والدولة والعلاقة بينهما والإرهاب الفكري والجسدي الذي مورس على المجتهدين المخالفين لنظرية الفقهاء والسلاطين، إلاّ أنّ أصواتاً ارتفعت ولا تزال تشدّد على أنّ الإسلام دين لا دولة ورسالة سماوية في خدمة الإنسان وتقريبه الى الله. يشير نصر حامد أبوزيد إلى هذه المسألة بالقول:

> إنّ العلمانية ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إنّ الإسلام هو الدين العلماني بامتياز، لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أي الطبيعة والمجتمع واكتشاف قوانينهما. إنّ العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر والإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها.[١]

يصعب تصوّر قيام دولة مدنية في العصور الحديثة من دون الفصل بين الدين والدولة وتحقيق العلمانية بوصفها التجسيد الحقيقي لهذا الفصل. ولا بدّ من القول، خلافاً لما يذهب إليه مفكرو التيارات الدينية بأنّ العلمانية تعني محاربة الدين ونفيه من المجتمع وأنّ الفصل بين الدين والدولة سيؤدي إلى زوال الدين، على العكس من ذلك، فالعلمانية ليست نظرية نزلت من السماء لتحلّ محل الدين في الحياة البشرية، بل هي نتاج مسار تاريخي استند إلى العقلانية في الفكر والممارسة وإلى الحرية الإنسانية في تقرير المصير، وانطلاقاً من ذلك كان الفكر العلماني يتصدى للموروثات السائدة في

١ نصر حامد أبوزيد، **نقد الخطاب الديني**، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص٩١.

المجتمع والتي تعيق تقدمه وتحرر الإنسان فيه. وإذا كانت العلمانية قد ارتبطت شكلاً كأنها تخاصم الدين، فلأنّ الفكر الديني يسعى إلى قولبة الفكر الإنساني في قوالب غيبية ويمنع استخدام العقل في الكثير من الأمور اللاهوتية، ويحاول هذا الفكر فرض منظومات قانونية وتشريعية تتناقض مع الحرية الإنسانية.

تدرك العلمانية أهمية الدين في حياة الإنسان، كما أنها تحترم خياراته العقائدية وحريته الشخصية. والجميع، بمختلف أديانهم وأعراقهم، سواسية تحت مظلة القانون. ترفض العلمانية تسييس الدين وترفض جعل الخطاب الإلهي مطيّةً لذوي الطموحات السياسية... ترفض تدخل الدين في تسيير المجتمع، وتفصل المقدّس عن "المدنّس الدنيوي"، وتعيد الإيمان إلى مكانه الطبيعي، وهو العلاقة الخاصة والمباشرة والحصرية بين الفرد والله بوصفها حرية شخصية... والعلمانية بالأساس رؤية وممارسة للسياسي قائمة على الفصل الجذري والحاسم بين الديني والدنيوي، باعتبار الأول شأناً خاصاً يهمّ ضمير الفرد في علاقته بالغيب، والثاني شأناً عاماً مرتبطاً بعلاقات الذوات داخل كل سياسي واجتماعي... جاءت العلمانية حلاً وحيداً وحاسماً لكل أشكال الصراع التي يترتّب عنها تدمير الفرد والمجموعة، لأنّ إضفاء القداسة على أفكار ما أو مبادئ ما هو المنطلق الأول لفسح المجال واسعاً أمام أشكال من التعصّب والتناحر والحروب الداخلية والخارجية التي لا حدود لها.[1]

وفي السياق نفسه يقول محمد أركون:

إنّ العلمنة تشكّل موقفاً متعمّداً للروح أمام مهمتين أساسيتين: ١- بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفاً حيادياً تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات المتشكّلة سابقاً، فلا نتحيّز لواحدة منها ضد الأخريات بشكل مسبق. ثم تطبيق العلاقة النقدية على كل العمليات والمجريات التي تنفذها الروح، وهي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع وإيهامه ومقاومته.

١ كمال الزغباني، "العلمانية وإيطيقا فن الوجود"، موقع الأوان، ٢٠١٠/٦/٤.

فمعرفة الواقع تمثل عملية نضالية شاقة، والواقع لا يعطي نفسه بسهولة. ٢- مقدرتنا على توصيل المعارف المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين. إذ لا يكفي أن نكوّن المعرفة النقدية عن الأشياء، وإنما ينبغي أن نعرف كيف نوصلها إلى الآخرين، وإلاّ ماتت في أرضها. وعندما نحاول إيصالها ينبغي أن نحرص كل الحرص على عدم تأطير عقول الناس عن طريق التلاعب الخفي بواسطة الأساليب البلاغية والحيل الكلامية، لأنّ ذلك يؤدّي إلى تحويل المعرفة المنفتحة والحرة إلى معرفة دوغمائية ونظام مغلق.[١]

إذا كانت العلمانية تشكّل شرطاً ضرورياً لقيام الدولة المدنية، فإنها ليست بالضرورة ملازمة للحريات السياسية والتعددية الحزبية. إن ما يجعل من العلمانية ملازمة للدولة العادلة هو اقترانها بالديمقراطية. يأتي هذا الحكم من التجربة التاريخية التي عرفتها أوروبا وبعض بلدان الشرق الأوسط. ففي الاتحاد السوفياتي السابق والدول التي كانت تدور في فلكه جرى تطبيق بنود الدولة المدنية بشكل واسع، خصوصاً لجهة وضع الدين جانباً ومنع تدخل الكنيسة في الشأن السياسي العام. وذهبت الأيديولوجية الشيوعية بعيداً في هذا الجانب حيث أحلّت الإلحاد مكان الدين، فبات الإلحاد ديناً، وسلّطت السلطات سيف القمع والمنع على المؤسسات الدينية بهدف إلغاء الدين من الوجدان الشعبي. عزّزت العلمانية موقع الديكتاتورية في تلك البلدان، وهي جاءت مناقضة للجوهر الذي قامت عليه بوصفها اعترافاً بالأديان وبحقها في الوجود واعترافاً أيضاً بالتعددية والحريات السياسية والفكرية. وبديلاً عن الأساس الذي تقوم عليه العلمانية، بعدم تدخل الدولة في العقائد الدينية لمواطنيها والإفساح في المجال لممارسة حرية العبادة، لجأت البلدان الشيوعية إلى الهيمنة على الدين ومؤسساته سعياً إلى إلغاء هذا الدين، وأتبعت هذا الإلغاء بممارسة اتّسمت بالعنف لمنع المواطنين من ممارسة حقهم في العبادة والتعبير الحر عن معتقداتهم. في المقابل قامت دول مدنية في البلدان الأوروبية التي سيطرت فيها الديكتاتوريات الفاشية والنازية، واعتمدت العلمانية، وأبعدت الدين عن المجال العام. لكن هذه العلمانية لم تساهم في التطور الديمقراطي، بل استخدمتها الأنظمة لتكريس تسلطها.

١ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥، ص١٠٢.

أساء تطبيق العلمانية، على النمط الشيوعي والفاشي والنازي في الوقت نفسه، إلى المفهوم العلماني الذي قالت به فلسفة الأنوار، وشكّل مادةً في يد الأصوليات الدينية والفكر الديني لمهاجمة العلمانية واعتبارها صنواً للإلحاد. وهو ادّعاء لا يزال يشكّل المادة الدسمة في المنظومة الفكرية للتيارات الدينية، الإسلامية منها والمسيحية، إلى حدٍّ بعيد.

شكّلت التجربة العلمانية في تركيا، التي قادها مصطفى كمال في الربع الأول من القرن العشرين، ومعها، إلى هذا الحدّ أو ذاك، التجربة البورقيبية في تونس اختباراً آخر لنمط العلمانية المشابه لما عرفته التجربة الشيوعية. وقد شكّلت التجربتان نموذجاً في القطع بين واقع سياسي واجتماعي وديني عبر الانتقال إلى نقيضه، وذلك انطلاقاً من قرارات قانونية وإدارية تحميها قوة السلطة. اتّخذت العلمنة في البلدين منحىً معادياً للتقاليد السائدة وسعت إلى الغائها بشكلٍ عنيف، وهي بهذا المعنى كانت موقفاً أيديولوجياً مغلقاً يشابه موقف رجال الدينٍ والكنيسة في أوروبا. فقد سعت علمانية أتاتورك إلى الهيمنة على الدين ووضعه تحت سلطتها، وهو أمر مناقض للمبدأ العلماني القائل بفصل المجال الديني عن المجال السياسي، ولكونها فُرضت على الشعب "من فوق"، وبسبب طابعها المستورد من الخارج، ولكونها لم تأت نتيجة حركة تنوير فكري في المجتمع الإسلامي التركي كما حصل لأوروبا. لكلِّ ذلك لم تحظَ هذه العلمانية بالتأييد الجماهيري وظلّت عملية خارجية، لذلك وصفت العلمنة التركية بأنها "نضالية وجدالية أكثر مما هي منفتحة ومرنة"، وبهذا المعنى هي خطرة من الناحية العقلية والثقافية، لأنها لم تأخذ في الاعتبار ما يحمله المجتمع التركي من بعد ديني ولا التعدّدية العرقية والطائفية التي تهيمن على مكونات هذا المجتمع، مدنياً وسياسياً.

والتوصيف نفسه يمكن قوله عن التجربة التونسية. فقد قامت العلمانية التونسية على نقد الدين بل نقضه وانتزاعه من الوجدان الشعبي، وتقليص حجم تأثيره في الحياة الخاصة منها والعامة. وكان الموقف البورقيبي من الدين أقرب إلى إلغاء هذا الدين وتكريس الإلحاد ديناً بديلاً. وكان بورقيبة مؤمناً، على غرار أتاتورك، بأنّ إنقاذ تونس من التخلف يكون عبر استيراد النموذج الغربي في التقدم والتحديث. لذا ركّزت النخبة البورقيبية على استئصال الإسلام المؤسساتي بشكل علني وفظّ، كما عمدت

إلى الحدّ من التعليم الديني، ووصل الأمر أحياناً إلى تدمير المؤسسات الدينية والمسّ بالأنظمة الرمزية والعبادية على غرار ما قامت به التجربة التركية، وبشكل لا يخلو من الإهانة لهذه الرموز.

هذا الفرض القسري للعلمانية مسؤول إلى حدٍّ بعيد عن الصحوة الدينية في تركيا وتونس راهناً ووصول القوى الإسلامية في البلدين إلى السلطة بعد أن تمكّنت من الحصول على الغالبية البرلمانية التي تعكس فعلياً غلبةً شعبية للاتجاهات الإسلامية.

هكذا يمكن القول إنّ العلمانية بمفهومها الحقيقي هي أحد تجليات الحداثة في مرحلتها المتقدمة، حيث يتميّز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير، وضمان الحرية الدينية لجميع المواطنين من دون استثناء، إضافةً إلى الاعتراف بالتعددية الدينية وبحرية الاعتقاد أو عدمه بما فيها الحق في تغيير الدين. كما أنّ الدولة العلمانية هي دولة حيادية تقف فوق الجميع وتعاملهم على قدم المساواة أمام القانون، لكونهم يمتلكون الحقوق نفسها ويترتّب عليهم الواجبات ذاتها أيضاً. إنّ العلمنة وحدها هي التي تحرص على البعد الروحي الذي يحتاجه الإنسان، وهي بالتالي تضع هذا البعد في مكانه الصحيح وتمنع المتاجرة السياسية به واستغلاله لأهداف سياسية أو غير نزيهة.

ثالثاً- ضرورة الديمقراطية

مما لا شك فيه أنّ نموذج الدولة المدنية الذي تطور على امتداد القرون الماضية يظلّ الهدف الذي تسعى إليه المجتمعات لكونه يحقق العدالة ويمنع التمييز بين المواطنين. لكن الوصول إلى الدولة المدنية لا يعني بالضرورة استبعاد الديكتاتورية والاستبداد، بل يظهر لنا التاريخ الحديث أنّ دولاً أوروبية وصلت إلى أعلى درجات الحداثة والتحديث والانتقال من الدولة الفئوية إلى الدولة المدنية، لكنها عرفت أبشع أنواع الديكتاتورية، منها على سبيل المثال الدولة الألمانية زمن النازية والدولة الإيطالية زمن الفاشية والمعسكر الشيوعي بكل دوله.

أثبت التاريخ أنّ ما يجعل من الدولة المدنية دولةً في خدمة الإنسان هو تسييجها بالديمقراطية: ثقافةً ومؤسسات وقوىً حاملةً لقيمها. هذه الديمقراطية تثبت كل

يوم أنّ تحققها شرط لتقدم البشرية ووضع حقوق الإنسان موضع التطبيق. تتجسد الديمقراطية في جملة مفاهيم وقيم وشروط، يمكن التوقف عند بعض مكوناتها، وتظهر أهميتها لدى مقارنتها بما يدعو إليه الفكر الديني الساعي إلى قيام الدولة الدينية.

تشدّد الديمقراطية على الاعتراف بالآخر وقبوله كما يقدّم نفسه، والمشاركة معه، مع احتفاظه بحق الاختلاف والتعبير. تعني هذه النقطة استبعاداً لمنطق العزل والنفي ورفض الآخر بسبب الاختلاف في الموقف أو الجنس أو العرق. تفتح هذه النقطة على ما تحويه كل البلدان من تنوع البنى الاجتماعية فيها وانقسامها إلى أقليات وأكثريات، بحيث يطرح التحدّي على كل مجتمع قبول هذا المختلف، مهما كانت طبيعة الاختلاف معه، شريكاً في تقرير مصير البلد بكل ما يعنيه من مساواة في الحقوق والواجبات. وهذه المسألة من الصعب أن تجد لها مكاناً في الدولة الدينية المنشودة.

بلورت ثقافة الديمقراطية، على امتداد نضال الشعوب من أجل إزالة الاستبداد، جملة قيم وأفكار ومعتقدات باتت تشكّل مبادئ إنسانية شاملة تسترشد بها الشعوب والقوى المناضلة ضد الديكتاتورية. وإذا كانت هذه المعتقدات والأفكار قد وجدت آخر تجلياتها في المجتمعات الأوروبية في القرون الأخيرة، إلاّ أنها في جوهرها باتت تحمل من الشمول ما يجعلها تتجاوز المجتمعات التي بلورتها. في كل حال، ولدى التدقيق في هذه المعتقدات، نجد إرهاصاتها لدى كل المجتمعات البشرية التي ناضلت شعوبها ضد الطغيان بحيث عبّرت هذه الأفكار عن نفسها بشكل أو بآخر استناداً إلى درجة تطور المجتمع. وأبرز هذه الأفكار: التأكيد على الاعتراف بالحقوق الفردية والجماعية، على المستويين القانوني والعملي، وعلى الحريات الفردية والجماعية على السواء، وعلى تعيين هدف الوصول إلى الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، بوصفها تحقق إنسانية الإنسان وتفتح له آفاق التطور والتقدم.

لعل الديمقراطية هي النظام السياسي الوحيد الذي يقرّ بالتعددية السياسية وقبول التنوع الحزبي وحق كل مكوّن من مكونات المجتمع في ممارسة نشاطه السياسي والتعبير عن أفكاره ومطالبه من دون قيدٍ أو شرط. كما أنّ هذه التعددية السياسية تترافق مع الحرية الفكرية والحق في نشر المعتقدات والآراء السياسية والسعي إلى إيصالها إلى أوسع الجماهير. هذه المبادئ تتحق مع دولة تضمن سيادة القانون وممارسته على

جميع مكونات المجتمع من دون أي تمييز، وتضمن سلطة القانون هذا الحق والحرية في ممارسة هذا التعدد والتنوع. ولعل أكثر ما تشدد عليه الديمقراطية في هذا المجال هو الابتعاد عن العنف ومنع استخدام السلطة لأي طرف يسعى إلى منع الطرف الآخر عن التعبير عن مواقفه باستخدام القوة.

ولأنّ الديمقراطية لا تقتصر على جملة الأفكار والمعتقدات، لأنها في الأصل صيغة من صيغ الحكم التي أنتجتها الحداثة وجعلت منها هدفاً مركزياً لخلاص الإنسان وتحرره، فإنّ هذه الصيغة، كما يثبت التاريخ البشري خلال العقود الأخيرة، يمكن لها أن تضع تحت "جبّتها" خيارات سياسية وفكرية وثقافية متعددة ومختلفة وأحيانا متناقضة، بحيث تتعايش أفكار وقوى ليبرالية وتعبر عن نفسها، وتسمح لليسار بأن ينمو ويتجدد، وتدفع بالعلمانية بأفكارها وقيمها إلى السطح، وترعى قيم الإيمان وتضمن حق كل إنسان في التدين، كما تضمن أيضاً حق كل إنسان في الإلحاد وترك دينه أو اعتناق دين آخر.

إنّ قيام الدولة، بمؤسساتها وقوانينها وتشريعاتها، وتعيين الولاء لها شرط لممارسة المواطنة والمبادئ الديمقراطية، ويشكّل خطوة متقدمة في تطور المجتمع وانتقاله نحو تجاوز الفئوية والجهوية في الولاء. قبل قيام الدولة عرفت المجتمعات البشرية ولاءات متعددة ومختلفة، من الولاء إلى القبيلة والخضوع لقوانينها، إلى العشيرة والطائفة والعائلة، كلها مراحل عاشتها الشعوب. تفترض الديمقراطية اليوم انتقال هذا الولاء إلى الدولة بوصفها الجامع المشترك للحقوق والواجبات بين جميع مكونات المجتمع. ولا تفترض الديمقراطية تخلي المواطن عن انتمائه الفئوي بل تحترم خياراته، لكنها تلزمه بالخضوع لقوانين وتشريعات الدولة في ممارسة الحقوق والواجبات، وليس لعادات وتقاليد العصبيات التي ينتمي إليها في الأصل.

لعل من الميزات الهامة جداً في الديمقراطية أنها فلسفة لتسوية النزاعات. يشتمل كل بلد على مكونات متعددة، وبالتالي تتفاوت المصالح بين فئاته، تناقضاً وتضارباً. وبديلاً عن النزاع العنفي لحل هذه الخلافات تفرض الديمقراطية اللجوء إلى الحوار وإيجاد حلول تضمن منع العنف بين الجهات المتخاصمة، وتشكّل قاعدةً لإعادة إنتاج التوازنات بين القوى السياسية والاجتماعية، بما يسمح بتجدد التسوية في كل مرحلة

من مراحل الحياة السياسية في البلد.

يعتبر تداول السلطة من أهم مقومات الديمقراطية في كل بلد. في مواجهة الحكم المطلق في الملكيات والإمبراطوريات حيث لا يترك الحاكم السلطة إلاّ بالوفاة الطبيعية أو بالاغتيال، وفي الضد من أنظمة سياسية يتربّع فيها الحاكم إلى ما لا نهاية ويرفِض تحديد مدة زمنية لنهاية سلطته، قالت الديمقراطية بتداول السلطة وتحديد فترة الحكم، وكّرست هذا المبدأ في القوانين والدساتير، وربطته بمبدأ المحاسبة والمساءلة. وقد دفعت الشعوب الأوروبية أثماناً باهظة للوصول إلى تحديد فترة زمنية لولاية الحاكم، فيما تناضل المجتمعات العربية بشقّ النفس للوصول إلى مثل هذا التحديد، في ظل أنظمة ترفض الاعتراف بوجود الزمن وتراه هرطقةً، خصوصاً أنها ترى سلطتها مستمدة من الماورائيات وليس من الشعب.

يحدّد بعض علماء الفكر السياسي الديمقراطية بوصفها حكم الأكثرية. صحيح أنّ أحد المبادئ الديمقراطية تقول إنّ من يملك الأكثرية المنتجة عبر الاقتراع الشعبي والوصول إلى البرلمان من حقه أن يتولى الحكم. تثير قضية الأكثرية مسألة الأقلية وموقعها وكيف تمارس حقوقها في ظل حكم الأكثرية. لا شك أن الديمقراطية تفترض حقوقاً للطرفين، وتقول إن الأكثرية قد تتحول أقلية، وتصبح الأقلية أكثرية، بما يضمن تداول السلطة وانتقالها بشكل طبيعي. تحتاج هذه الممارسة إلى درجة من النضج السياسي ووصول المجتمع ومكوناته السياسية إلى درجة من الاعتراف بالحقوق لكل طرف والقبول بما تنتجه العملية الديمقراطية من أكثريات أو أقليات. يأتي هذا التحذير من جانبين: الأول، من كون الديمقراطية ترفض المسّ بحقوق الأقليات، وترى حقها في ممارسة مواقفها السياسية والتعبير عن مكوناتها الثقافية... لكن الديمقراطية في المقابل لا تقبل رفض الأقلية لحكم الأكثرية تحت حجج الهويات الخاصة للأقليات ووجوب تجسيدها في النظام السياسي والمجتمع. إذا كانت الديمقراطية ترفض هيمنة الأكثرية على الأقلية والحدّ من حقوقها، فإن الاكثرية ترفض في المقابل أن تفرض الأقلية هيمنتها عليها تحت حجج الهويات الخاصة والتمايز. وهو أمر يشكّل أحد معضلات الكثير من بلدان العالم حيث نشهد فيها اضطهاداً من الأكثريات للأقليات، واضطهاداً مقابلاً من الأقليات للأكثريات عندما يتسنّى لهذه الأقلية الإمساك بالسلطة.

قبل أن تتحول الديمقراطية إلى نظام في الحكم، كانت ولا تزال منهجاً في التفكير، يستند بشكل رئيسي على العقلانية في القراءة والتحليل والحكم على الأمور، وعلى رفض إطلاقية الحقائق، بل القول بنسبيتها. اعتمد المنهج على التفكير العلمي وعلى الحسّ النقدي في مقاربة الفكر والممارسة، وشدّد على نبذ هاجس الهوية والانغلاق على الذات، والدعوة إلى التفتح على الآخر، ورفض انضواء الفرد في السجن المغلق للعصبيات، وهي بذلك ساهمت في تحرير الفرد من أسر الانتماء الاجتماعي ووضعته في رحاب الدولة والمجتمع الأكبر. وبالنظر إلى هذه الرحابة أمكن للديمقراطية وفكرها أن تجمع بين تنوع الثقافات وتعدّد مشاربها وبين الحقوق البشرية التي تحولت إلى حقوق كونية تتلاقح في رحاب الحضارة الإنسانية. بهذا المعنى ترفض الديمقراطية القول بفئوية الحضارة وتصادمها، بل ترى أنّ هناك حضارة إنسانية شاملة تلقّحت من الحضارات المحلية وثقافاتها. أما الخصوصية فهي نتاج هذه الحضارة الشاملة التي تكيّفت مع بيئتها ومجتمعها من دون أن تفقد علاقتها بالحضارة الإنسانية ككل.

إذا كانت المواطنة قد شكّلت مرحلةً متقدمة في ولاء المواطن للدولة، فإنّ الديمقراطية ترفض اختزال الكائن البشري في هذه المواطنة فقط. ولعلّ أهم إنجازات الحداثة، التي خرجت الديمقراطية من جوفها، هو الاعتراف بالكائن البشري بوصفه مواطناً حراً، بعد أن حبسته الأديان وطوائفها ومعها العصبيات في قمقمها ومنعت تصنيفه إلا بكونه فرداً ينتمي إليها. إنّ الاعتراف بالإنسان الفرد الحر يعني حريته في أن تكون له هويات متعددة وانتماءات مختلفة، بحيث يدخل في هذا السياق انتماؤه الاقتصادي والثقافي والديني والفكري، بما يجعل الهوية منفتحةً على ما يتجاوز السياسي والقانوني.

لا تستقيم الدولة الدينية التي يدعو إليها الفكر الديني، بتياراته ومذاهبه وطوائفه المتعددة، مع هذه المقومات التي تقول بها الديمقراطية، طريقةً للحكم وحقوقاً للإنسان، ممّا يضع الدولة الديمقراطية على النقيض مع الدولة الدينية. ولعلّ ما يشهده العالم العربي من حراك اليوم يؤكد هذا اللاتلاقي بين مبادئ وقيم إنسانية ومساواة في الحقوق والواجبات، حيث يجد نقيضه في الدعوات الصادرة عن التيارات الدينية التي تؤكد على التمييز بين البشر استناداً إلى دينهم ورفض كل منطق المساواة بين

المواطنين من دون أي تمييز.

رابعاً- مصدر السلطات

من أين تستمدّ السلطة شرعيتها، وما هي القوة التي تعتبر مصدر السيادة في النظام السياسي؟ الإجابة عن هذا السؤال تشكّل مفتاحاً مركزياً في القواعد التي تقوم عليها الدولة الدينية، وجوهر ماهيتها. السؤال لا يزال مطروحاً بقوة اليوم، خصوصاً في المجتمعات العربية والإسلامية، ويستعر السجال حوله، ولم يبقَ محصوراً في النقاش الفقهي، بل يأخذ الجواب عنه منحىً عنفياً. في المجتمعات الديمقراطية حُسم النقاش حول مصدر السلطات والأساس الذي تقوم عليه السيادة، باعتبار أنّ الشعب هو المصدر الذي تأخذ السلطة السياسية مشروعيتها منه. على امتداد قرون اتّخذ التمثيل الشعبي أشكالاً متعددة وفق المسار السياسي لكل بلد، وإن كان الشكل الغالب في معظم البلدان قد قال بالانتخابات البرلمانية أو بحصر السلطة التشريعية بممثلي الشعب في مجالس النواب أو الشيوخ، كما اتّخذ شكل الانتخابات المباشرة من الشعب لرئيس البلاد، واعتماد الاستفتاء الشعبي على الدساتير أو القوانين ذات الصفة التقريرية والسيادية في البلاد.

وإذا كانت مقولة "الشعب مصدر السلطة" شبه بديهية في الفقه الدستوري اليوم، إلاّ أنّ ثمناً غالياً دفعته الشعوب في العالم الغربي قبل أن تصل إليه، وهو ثمن جرت أنهار من الدماء قبل أن يتجسّد في الدساتير ويصبح واحداً من المحرّمات التي يمتنع المسّ بها. في هذا المجال يعود الفكر الديني الداعي إلى دولة دينية ليأخذ موقعه بشكل قوي. إنّ مفهوم السيادة الشعبية لم يكن السائد إلاّ لقرون خلت، أي منذ القرن السابع عشر وما تلاه. فقد كان السائد أنّ السلطة مصدرها الله التي فوّضها إلى البابوات والمؤسسات الدينية، لكون البابا هو ظلّ الله على الأرض. وقد ساد هذا المفهوم ليس بصفته مفهوماً لاهوتياً ونظرياً بل بصفته مصدر الهيمنة المادية والعقلية على الشعب منذ أن بدأت الكنيسة توطّد موقعها في القرون الأولى للمسيحية. يمتلئ التاريخ الغربي بشواهد وأحداث وصراعات بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية حول

من تؤول إليه السلطة. ولعلّ هذه المسألة من أهم النقاط التي ساهمت في إنتاج الفكر السياسي الحديث منذ عصر النهضة، ومنها نبعت مسائل الحرية والعقلانية والمساواة وغيرها من مفاهيم الديمقراطية.

عند التدقيق في الحروب والنزاعات الأهلية التي قامت في أوروبا على امتداد قرون نجد أنّ الصراع على مصدر السلطة شكّل الحلقة المركزية في هذه الحروب، بين المؤسسات الدينية التي اعتبرت أنها مصدر السلطة والتشريع، سواء عبر إمساكها بالحكم مباشرةً أو عبر الوصاية على السلطة الزمنية. وقد وقف وراء هذا الإصرار على الهيمنة كون الكنيسة تحولت إلى مؤسسات مادية، تمتلك الأراضي وتكدّس الأموال، وتبسط سلطتها على بلاد شاسعة، وتحتاج إلى السلطة في يدها لضمان الامتيازات لها. ولم تكن تنقصها الفتاوى اللاهوتية التي تفرض الطاعة للكنيسة من قبل الشعب لأنّ هذه الطاعة للبابا ورجال الدين هي طاعة لله ذاته.

تزخر كتب التاريخ بمنوعات هائلة من أساليب ممارسة السلطة اللاهوتية لهيمنتها على الشعب واستخدامها شتى أنواع الترهيب لفرض الطاعة عليه، بما فيها محاكم التفتيش الرهيبة، من أجل أن تكون الكلمة في السياسة والثقافة والعلم وكل مكونات العقل الإنساني... مستقاة من اللاهوت المسيحي، وعلى رأس هذه الأمور التسليم بفساد وبطلان ذلك الفكر الذي يعيد السيادة إلى الشعب، واعتبار من يقول بذلك مهرطقاً وكافراً يستحقّ هدر دمه، وهو أمر جرت ممارسته بشكل واسع، ولا يزال يشكّل وصمة عار في تاريخ المؤسسة الدينية المسيحية.

إذا كان مبدأ الشعب مصدر السلطات قد وجد ترجمته الفكرية على يد ممثلي الأنوار في القرن السابع عشر والقرون اللاحقة، إلاّ أنّ هذا المبدأ كان، ولا يزال، الابن الشرعي لمناهضة الاستبداد السياسي والديني، ومواجهة الديكتاتورية المهيمنة على المجتمعات، وحصر السلطات في يد حاكم مستبدّ. ولم يتوقف نضال الشعوب في العالم قاطبةً ضد الاستبداد، وفي كل مرحلةً من مراحل التاريخ كان التصدي له يأخذ طابعاً مادياً وسياسياً وفكرياً ودينياً...، كما كان الاستبداد دوماً نقطة تلاقٍ بين المؤسسة الدينية والسلطة الزمنية بحيث تقدم كل واحدة للأخرى الخدمات المتبادلة، وإن يكن شيء من التعارض بين السلطتين يطفو أحياناً على السطح بين الحين والآخر،

لكن سرعان ما تجمع المصالح المشتركة الطرفين في مواجهة المعترضين على هذا الاستبداد. وسينتظر العالم التطور السياسي والاقتصادي والعلمي والفلسفي، الذي بدأ يتبلور منذ عصر النهضة، ليخرج فلاسفة الأنوار بالفكر السياسي الذي تشكّل السلطة المستمدّة من الشعب أهم مرتكزاته، وذلك في وجه كلٍّ من الكنيسة والبابوية التي ترى أنها مصدر السلطة، وفي وجه الملوك والأباطرة الذي يدّعون أنّ سلطتهم مستمدّة من الله. وقد دفع فلاسفة التنوير ثمن فكرهم هذا غالياً، من اضطهاد وتشرد وسجن وقتل أحياناً، قبل أن تترسّخ هذه المقولة وتجد تعبيرها في الثورات الشعبية التي شهدتها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهي معركة لا تزال مفتوحة، في وجه الحاكم الحالم باستعادة السلطة المطلقة لحكمه، أو الكنيسة التي لم يفارقها بعد حنين استعادة هيمنتها على البشر، مادياً وعقلياً ودينياً. وبعد النضال المرير والثمن الكبير الذي دفعته الشعوب الساعية إلى الديمقراطية بات مفهوم "الشعب مصدر السلطات" من المفاهيم البديهية التي تنصّ عليها الدساتير الغربية، ولم تعد موضع نقاش أو سجال إلاّ في ما خصّ ترجمتها في كل بلد وفق نظامه السياسي.

لم يكن الأمر مختلفاً كثيراً في المجتمعات العربية والإسلامية، فمنذ العهود الأولى للإسلام ترسّخت سريعاً مقولة أنّ الله مصدر السلطات التي يفوّضها للحاكم، وأنّ طاعة الحاكم من طاعة الله، وهو ما شهدناه في الصراع الذي نشب بين القبائل العربية في نزاعها على السلطة بعد وفاة الرسول، ووجد ترجمته في القواعد التي كرّسها النظام الأموي، في جعل السلطة وراثية، وفي اعتبار أنّ الحاكم يستمد سلطته من الله. وقد تطورت النظرية وترسخت في العالمين العربي والإسلامي، ونشأت طبقة من الفقهاء وعلماء الدين تنظّر لمصدر السلطة هذا، ووجدت في نظرية "الإسلام دين ودولة" المرجع القانوني للتشريعات التي خرج بها الفقهاء. وعلى غرار ما شهدته المجتمعات الأوروبية، جرى توظيف الدين في خدمة السلطان السياسي، وكما كان البابا ممثلَ الله على الأرض، جرى اعتبار الخليفة حاكماً باسم الدين والله سوياً، لا تجب محاسبته من الشعب، بل الله وحده هو الذي يحاسبه.

لم يتسنَّ للمجتمعات العربية والإسلامية أن تنتج فكراً سياسياً يتصدّى لنظرية الحكم الإلهي، على غرار ما أنتجته أوروبا على يد فلاسفة الأنوار، وذلك لأسباب تتّصل

بدرجة التطور السياسي والاجتماعي والفلسفي المتدني في هذه المجتمعات، والناجم عن استبداد وديكتاتورية محلية، وعن هيمنة استعمارية ساهمت في إعاقة تقدم هذ المجتمعات. لكن نظرية السلطة ومصدرها انبعثت في العقود الأخيرة بشكل كبير على يد التيارات السياسية الدينية التي نشأت مع ولادة حركة الإخوان المسلمين في مصر في الربع الأول من القرن العشرين، والنظريات السياسية التي قالت بها، وعلى رأسها أنّ مصدر السلطة في المجتمع هو الله وليس الشعب أو الحزب... وأنّ الحاكمية هي لله، وصولاً إلى الحسم بأنّ "الإسلام هو الحل". وقد تطورت هذه النظرية في العقود الأخيرة وباتت تمثّل الأساس الأيديولوجي لفكر التيارات الدينية والسلفية الساعية إلى السلطة، وبات الرافض لها والمتمسك بمقولة "الشعب مصدر السلطات" بمثابة المرتدّ عن الدين والكافر بنصوصه. وفي مرحلة تبدو فيها الدولة المدنية إحدى محطات الخلاص ومفتاحاً لتحقيق الديمقراطية في المجتمعات العربية، على حساب ديكتاتورية الملوك والحكام والأحزاب الشمولية، فإنّ الشعار القائل بكون مصدر السلطة والتشريع هو الدين الإسلامي، وأنّ الحاكم يستمد سلطته من الله... هذا الصعود لهذه المقولات تشكّل اليوم عائقاً أساسياً أمام بلورة مفهوم الدولة المدنية وتحققها على الأرض. ويزداد الأمر خطورةً بعد التطورات التي تشهدها المجتمعات العربية والانتفاضات المتتالية ضد أنظمة الاستبداد، وهي تطورات أتت بالتيارات الإسلامية إلى السلطة في أكثر من بلد، ففتحت شهية هذه التيارات لوضع فكرها الديني موضع التطبيق، مما يعني أنّ المجتمعات العربية ستكون على موعد مع صراع مرير تقوده القوى المدنية والعلمانية المناضلة لقيام الدولة المدنية، ضد التيارات الدينية والسلفية الموجودة في الحكم وخارجه، وهي معارك ستكون شبيهة، إلى حدٍّ ما، بما خاضته أوروبا من صراع مرير ودموي قبل أن ترسل مقولة الحكم الإلهي إلى مزبلة التاريخ.

يبقى أخيراً التوقف أمام ادّعاءات أنّ الحاكم أو البابا يحكم باسم الإله. يمكن القول إنّ الأنبياء الثلاثة في الأديان التوحيدية كانوا يتحدثون باسم الله، لكون الوحي ينزل عليهم وهم المكلّفون بنقل الرسالة السماوية. لكن بعد وفاة الأنبياء الثلاثة بتنا أمام بشر عاديين، من رجال دين وفقهاء وعلماء، يفسّرون الدين وفق فهم كل واحد

منهم لنصوص الدين ودرجة تطوره العلمي والفقهي، وهو ما أنتج تفسيرات مختلفة، بل ومتناقضة، وذات صلة بالهوى السياسي لهذه السلطة أو تلك، وهو أمر يطال الأديان التوحيدية على السواء. إنّ إعطاء المؤسسة الدينية لنفسها سلطة الوحي التي كانت معطاة للأنبياء مسألة لا يمكن التسليم بها بديهياً، على غرار التسليم بها للنبي، فرجال الدين، الذين هم بشر، يفسّرون الأناجيل والقرآن والسنّة بحيث نتساءل: من هو المشرّع هنا، الله أم البشر؟ ولأنّ المشرعين بشر، يخطئون وغير محصّنين عن الأهواء السياسية والشخصية، يصبح من المحال القول بوجود حكم إلهي أو الحاكم الممثّل لله على الأرض، أو لولي الفقيه... وغيرها من الألقاب التي أسبغ اللاهوتيون والسياسيون صفتها على أنفسهم ونسبوها إلى الله. وهو ما يطعن بكل مقولة التشريع الديني الموحى به من الله، ويعيد الأمور إلى ميدانها البشري حيث تشكّل المبادئ الدينية بقيمها الأخلاقية والإنسانية والروحية مصدراً ملهماً للتشريعات البشرية، أسوةً بقيم الحرية والعدالة والمساواة بين البشر التي قالت بها الفلسفات الإنسانية والديانات غير التوحيدية على مدار التاريخ البشري.

خامساً- الفصل بين السلطات

شكّلت نظرية الفصل بين السلطات إحدى نتائج الصراع السياسي في المجتمعات الأوروبية، وأحد أبرز ما توصّل إليه الفكر السياسي في عصر الأنوار. وقد بلور هذه النظرية بشكل مفصّل الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في كتابه **روح الشرائع** عام ١٧٤٨. تقول النظرية بالفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، بحيث تكون لكل سلطة صلاحياتها المستقلة ومجالها المحدد في تولي المسؤوليات. فالسلطة التشريعية، الممثلة بالبرلمان، مسؤولة عن وضع التشريعات القانونية المطلوبة لإدارة البلد وتسيير أمور النظام السياسي، فيما تتولّى السلطة التنفيذية مسؤولية وضع القوانين موضع التنفيذ في مختلف المجالات. أما السلطة القضائية، التي يمثّلها القضاء، فتتولّى الفصل في النزاعات داخل المجتمع والمؤسسات، وتضمن تطبيق القوانين بشكل صحيح. على امتداد العقود اللاحقة أُدخلت تعديلات وتفصيلات

على نظرية الفصل بين السلطات في الدول الديمقراطية، بما يجعلها عنصراً أساسياً في مسار الدولة وفي بناء الديمقراطية. ومن الفصل الحاد، كما جرى طرحه في مراحله الأولى، إلى الفصل مقروناً بتعيين العلاقة المتبادلة بين السلطات الثلاث والتعاون في ما بينها، تطورت النظرية وباتت تشكّل مستنداً أساسياً لمفهوم الدولة المدنية وللطابع الديمقراطي الملازم لها.

لم تسقط النظرية فجأةً على الفكر السياسي الأوروبي، بل أتت في سياق الصراع ضد الاستبداد والديكتاتورية التي كانت سائدة في أوروبا على يد الملوك والأباطرة من جهة، وعلى يد الكنيسة ممثلة بالبابوات من جهة ثانية. حيث اعتبر مفكرو عصر الأنوار أنّ الأساس الذي تقوم عليه الديكتاتورية السائدة، بشقيها السياسي والديني، تعود إلى كون الحاكم يضع في يديه السلطة بمجالاتها الثلاثة، التشريعية والتنفيذية والقضائية، مما يجعله حاكماً مطلق الصلاحية، بعيداً عن الرقابة والمحاسبة. يعزز من هذه السلطة المطلقة أنّ الحاكم كان ينظر إلى سلطته بوصفها تمثيلاً لله على الأرض، وأنّ المصدر الإلهي لها يمنع على أي قوة أخرى التصدّي لها، بل كان الأمر يصل إلى حدّ اعتبار التمرّد على سلطة الملك تمرداً على الله نفسه. ولم يكن البابوات أقل تسلّطاً من الملوك والأباطرة، خصوصاً أنّ آباء الكنيسة كانوا يرون أنهم الأجدر بتمثيل الله على الأرض وأصحاب الحق في السلطة والسيادة.

ترافقت نظرية الفصل بين السلطات مع المعركة التي عرفتها أوروبا وثوراتها في وجه الاستبداد السياسي والديني، وشكّلت جزءاً لا يتجزأ من الفكر السياسي الغني الذي يرمز إليه فكر الأنوار، والذي شكل المستند الفكري للثورتين الأميركية ١٧٧٦ والفرنسية عام ١٧٨٩. وقد باتت النظرية عنصراً جوهرياً في نضال الشعوب نحو إقامة الدولة الديمقراطية، كما باتت عنصراً مقرراً في إقامة الدولة الحديثة على جثة الدويلات الإقطاعية. وشكّلت قضية الحرية الشخصية والعامة مفصلاً أساسياً في نظرية الفصل بين السلطات، وكانت قضية فصل القضاء واستقلاليته مسألة رئيسية لضمان حرية الفرد ومنع التسّلط عليها من أجهزة السلطة التنفيذية.

في المجتمعات الديمقراطية، خصوصاً في العالم الغربي، يُنظر إلى الفصل بين السلطات بوصفه مكوناً مركزياً من مكونات قيام الدولة. وقد اتّخذ تحقيق هذا

الفصل عقوداً اتّسمت بتعقيدات وصراعات بين القوى السياسية والحاكم، وترافقت المعركة السياسية بمعركة فكرية وثقافية وبناء مؤسسات المجتمع المدني، من أجل أن تترسخ هذه النظرية في المجتمع وتصبح سنداً أساسياً في يد الشعب لمقاومة الطغيان والجموح الذي يسعى إليه الحاكم للتفلّت من الرقابة والقيود المفروضة عليه في ممارسة السلطة.

صحيح أنّ الدولة المدنية الساعية إلى تحقيق الديمقراطية تحتاج إلى الفصل بين السلطات كشرط رئيسي لقيامها، لكن التاريخ الأوروبي عرف تكوّناً لدول حديثة مدنية في طابعها العام، لكنها مستندة إلى أيديولوجيات شمولية، لم تأخذ بالفصل بين السلطات، بل اعتبرته بدعة من البرجوازية السائدة في أوروبا. نشير في هذا الصدد الى بلدان المعسكر الشيوعي سابقاً، التي كانت تضع السلطات الثلاث في يد الحزب والأقلية القيادية المتحكمة بالحزب، وتبرّر هذا الاحتكار في كون الحزب هو الممثل للسيادة الشعبية، وأنّ الديمقراطية بمفهومها الغربي ليست إلاّ بدعة برجوازية مسخّرة لاستغلال الطبقة العاملة والشعوب الفقيرة، فيما تقوم الديمقراطية الاجتماعية أو الشعبية التي يرمز إليها الحزب في تأمين التمثيل الصحيح للشعب.

إلى جانب النظريات الشيوعية وترجمتها في الحكم، نسجت النظريات الشوفينية، من قبيل الفاشية والنازية وغيرها، على المنوال نفسه في احتكار السلطة وحصرها بيد الحاكم الفرد، وهو ما أنتج أبشع أنواع الديكتاتوريات التي أبدعت في قمع الحريات العامة والخاصة. وقد انتظرت هذه الدول هزائمها وانهيارها في الحرب العالمية الثانية، ثم انهيار المعسكر الشيوعي، لتستعيد نظرية الفصل بين السلطات موقعها بوصفها واحدة من مقومات الديمقراطية وحماية الحريات فيها.

في المجتمعات العربية والإسلامية كان جمع السلطات في يد الحاكم القانون المطلق في كل العصور، منذ العهود الإسلامية الأولى وصولاً إلى العهود العثمانية قبل انهيار إمبراطوريتها. وظلّ مفهوم الفصل بين السلطات غريباً عن الفكر السياسي الإسلامي والعربي، يعززه الفكر الديني الذي كان يرى في هذا الفصل هرطقةً وكفراً. ولم ينتج هذا الفكر ما يشير إلى ضرورة الفصل بين السلطات على امتداد تاريخ "الاستبداد الشرقي"، بل بدأ يلامس العالم العربي في مراحل لاحقة من تطورها بعد

نيل الاستقلالات، ليس في الممارسة بمقدار ما ترد نظرياً في الدساتير الموضوعة، التي كان قسم كبير منها مستوحىً من الدساتير الأوروبية. لذا ظل احتكار السلطة سائداً في الدول العربية وإن يكن، هذه المرة، بأشكال مختلفة عن المرحلة العثمانية أو العباسية.

تعرف المنطقة العربية، في عصورها الحديثة، ملكيات موروثة لا تزال ترى أنّ سلطتها ليس مصدرها الشعب بل العناية الإلهية بشكل من الأشكال، كما تعرف نظماً جمهورية كان يفترض أن تؤشّر إلى الدولة المدنية الحديثة وتوزيع السلطات وإقامة الديمقراطية، لكن هذه النظم رأت أنّ سلطتها موروثة من "الشرعية الثورية" التي نفّذتها انقلابات العسكريتاريا وأطاحت بملكيات وسلطات عشائرية. وقد شدّدت هذه الشرعية الثورية على وحدة السلطة في يدها ضماناً للحفاظ على الثورة ومسارها، مثلما اعتبرت الملكيات الموروثة هذا الجمع للسلطة ضماناً لوحدة البلد ولسيطرتها على موارده، فالتقت النظم الثورية والملكية على اعتبار الدعوة إلى تقسيم السلطة وفق النظرية الغربية في فصل السلطات مؤامرة على الدولة والشعب. هكذا، باسم الشرعية الثورية، وباسم الملكيات التي أعطاها الله السلطة، تسلّطت على المنطقة العربية منظومة من الديكتاتوريات التي سلّطت أجهزة مخابراتها وأمنها على الشعوب العربية، ومنعت الحريات السياسية والتعددية الحزبية، ومهّدت لانهيارٍ متوالٍ في الحدود الدنيا من مقومات الدولة التي قامت.

بعد هذه المسيرة المديدة التي سلكها الفصل بين السلطات في مختلف بلدان العالم، وهي مسيرة عرفت المد والجزر، يؤكّد مسار بناء الدولة المدنية المنشودة، خصوصاً في العالم العربي، أنّ تحقيق الفصل بين السلطات يظل عنصراً مقرراً في الطموح المشروع للوصول إلى هذه الدولة التي وحدها تسمح بتحقق الديمقراطية وتقيم دولة القانون والمساواة بين المواطنين.

سادساً– وضع المرأة

تشكّل الوضعية الاجتماعية والمدنية للمرأة ومساواتها بالرجل ومنع التمييز بينهما واحداً من القضايا الأساسية التي لا يستقيم وجود الدولة المدنية من دون تحققها. وقد

عرفت كل المجتمعات البشرية تمييزاً فاضحاً بين الرجل والمرأة، وهو أمر يعود إلى ثقافات وتقاليد وفكر ديني، وهيمنة مجتمع الذكور، مما أوجد وضعية تتسم بالدونية للمرأة. جميع المجتمعات خاضت ولا تزال معركة إلغاء التميز، فالمجتمعات العربية تعاني من التمييز، وتشهد نضالات متفاوتة بين بلد وآخر للخروج من الحالة المهينة للمرأة بوصفها إنساناً، في أكثر من بلد عربي. والمجتمعات الأوروبية ترافق فيها النضال السياسي لتكريس حقوق المواطنة والمساواة بين الرجل والمرأة، في معارك أنجزت فيها المرأة الأساس في نيل حقوقها، رغم أنّ بعضاً من التمييز لا يزال يطلّ برأسه، ويتّصل بدرجة تطور المجتمع هنا وهناك.

في كل الأحوال، إنّ تحقيق المساواة بين المرأة والرجل وإلغاء التمييز بينهما يقع في صميم مكونات الدولة المدنية. وفي هذا المجال يمكن التوقف أمام بعض العوامل التي ساهمت ولا تزال تساهم في منع المرأة من الحصول على حقوقها.

المرأة والأديان

لعبت الأديان، بنصوصها وبالثقافة التي أنتجتها، دوراً رئيسياً في التمييز بين الرجل والمرأة. أول أشكال التمييز كون الأنبياء التي عرفتهم الأديان التوحيدية وغير التوحيدية كانوا من الرجال، ولا يذكر لنا التاريخ قيادة امرأة دعوةً دينية في أي مجتمع بشري. بل إنّ الأديان التوحيدية تحمّل المرأة مسؤولية الخطيئة الأصلية التي ارتكبها آدم وحواء وأودت بهما خارج الجنة، وهو إثم لا تزال المرأة تحمل أوزاره حتى اليوم. والكتب المقدسة تنتسب جميعها إلى الرجال، ولا نعرف كتاباً منسوباً إلى امرأة، رغم وجود نساء ساهموا في نشر الدعوات الدينية. ولا يمكن تبرئة الأديان جميعاً من إعطاء الرجل قوة دفع جعلت سلطته مطلقة، بما فيها إخضاع المرأة لهذه السلطة بكل ما يرافقها من دونية وهضم لحقها كإنسان في علاقتها بالرجل وبالمجتمع.

لا يقتصر الأمر على الموقع الفوقي العام المعطى من الأديان للرجل، بل حملت النصوص المقدسة للأديان التوحيدية الثلاثة ما يحسم موقع المرأة الدوني ويؤكّد تفوق الرجل وسلطته عليها. بل إنّ بعض الفقرات الواردة مليئة بالإذلال والمهانة تجاه المرأة. نورد بعضاً منها على لسان التوراة والإنجيل والقرآن:

بالنسبة إلى **اليهودية** فقد أتى في سفر التكوين (٣: ١٦): (وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ أَتْعَابَ حَبَلِكِ، بِالْوَجَعِ تَلِدِينَ أَوْلاَدًا. وَإِلَى رَجُلِكِ يَكُونُ اشْتِيَاقُكِ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكِ). وفي سفر اللاويّين، الأصحاح ١٢: (إذا وضعت المرأة أنثى فإنها تتنجّس ضعف المدة التي تضع فيها ذكراً)... يبدأ اليهودي من غلاة المتزمّتين نهاره بتلاوة دعاء يقول فيه: (الحمد لله الذي لم يخلقني امرأة). أما بالنسبة إلى **المسيحية** فيقول القديس بولس في أحد رسائله إلى مؤمني أفسس (٥: ٢٢-٢٤): (أَيُّهَا النِّسَاءُ اخْضَعْنَ لِرِجَالِكُنَّ كَمَا لِلرَّبِّ، لأَنَّ الرَّجُلَ هُوَ رَأْسُ الْمَرْأَةِ كَمَا أَنَّ الْمَسِيحَ أَيْضًا رَأْسُ الْكَنِيسَةِ، وَهُوَ مُخَلِّصُ الْجَسَدِ. وَلكِنْ كَمَا تَخْضَعُ الْكَنِيسَةُ لِلْمَسِيحِ، كَذلِكَ النِّسَاءُ لِرِجَالِهِنَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ). كما يرد أيضاً في رسالة بولس إلى تيموثاوس (٢: ١١-١٤): (لِتَتَعَلَّمِ الْمَرْأَةُ بِسُكُوتٍ فِي كُلِّ خُضُوعٍ. وَلكِنْ لَسْتُ آذَنُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُعَلِّمَ وَلاَ تَتَسَلَّطَ عَلَى الرَّجُلِ، بَلْ تَكُونُ فِي سُكُوتٍ، لأَنَّ آدَمَ جُبِلَ أَوَّلاً ثُمَّ حَوَّاءُ، وَآدَمُ لَمْ يُغْوَ، لكِنَّ الْمَرْأَةَ أُغْوِيَتْ فَحَصَلَتْ فِي التَّعَدِّي). وتشكل بعض النصوص التي تتلى على الزوجين في مراسيم الزواج أحد الأدلة على التمييز بين الرجل والمرأة في الدين المسيحي. وفي **الإسلام** يحمل النص الديني ما يمكن اعتباره تمييزاً بين حقوق الرجل وحقوق المرأة في عدد من القضايا، تبدأ من مقولة "الرجال قوّامون على النساء"، وتتصل بتشريع تعدد الزوجات، والتمييز في نظام الإرث، وصولاً إلى فرض طاعة المرأة للرجل بما فيها الحق في ضرب المرأة استناداً لما ورد في القرآن: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّهُ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً...﴾ (النساء: ٣٤).

لا تعني هذه النصوص وصم الأديان بالمطلق في كونها ضد المرأة، فالكتب المقدسة تحمل في مواضع أخرى ما يدعو إلى احترام المرأة ومعاملتها بالحسنى. إذا قرئت هذه النصوص وغيرها المشابهة لها بوصفها تعبيراً عن درجة تطور المجتمع في المرحلة التي نزلت فيها النصوص، فيمكن القول إنها كانت تعكس نمط العلاقات الاجتماعية السائدة والثقافة المهيمنة التي كانت تعطي الموقع المركزي للرجل، وهي بهذا المعنى ترتبط بمرحلة زمنية محددة تجاوزتها تطورات المجتمعات ودرجة التقدم

التي حصلتها، بما فيها إزالة، أو الحد من، هذا التمييز. أما اذا ظلت المؤسسات الدينية تنظر إلى هذه النصوص بإطلاقيتها وكونها صالحة لكل زمان ومكان، فإن هذه الأديان تغدو مسؤولة بقوة عن التمييز بين الرجل والمرأة. في كل الأحوال، يؤشر مسار تطور المجتمعات إلى تجاوز هذه النصوص واعتبارها تقادمت مع الزمن، فوضعت قوانين وتشريعات تتسم بالمساواة بين الجنسين في بعض البلدان، وفي الاقتراب من هذه المساواة في بلدان أخرى. في كل الأحوال، إنّ معركة المساواة هذه لا تزال مندلعةً بأشكال مختلفة حسب واقع كل بلد، وهي معركة عنوانها وضع قوانين مدنية تحكم وضعية المرأة على حساب ما هو موروث من قوانين لها الصفة الدينية. في هذا المجال تشكل معركة تعديل "قوانين الأحوال الشخصية" في البلاد العربية والإسلامية أهم المعارك التي تخوضها المرأة خاصةً، والمجتمع عامةً، لإزالة الغبن اللاحق بالمرأة والمستند في هذه القوانين إلى نصوص دينية (من قبيل تعدد الزوجات والتمييز في الإرث وحضانة الأولاد ومسائل الطلاق...) حيث تصرّ بعض المؤسسات الدينية على التمسك بها باعتبارها تستند إلى النص المقدس.

تقترن الثقافة الدينية في المجتمعات عامةً، وفي المجتمعات العربية خصوصاً، بثقافة محلية عمادها العادات والتقاليد التي تكرّس التمييز بين الرجل والمرأة، وتقف حاجزاً في وجه تجاوز الفروقات بينهما. وترتبط هذه الثقافات بطبيعة البنى المجتمعية التي تحكم العلاقات بين أبناء المجتمع، وهي بنى أساسها سيطرة النظام البطريركي بكل مفاعيله الاجتماعية والثقافية والسياسية والمدنية... وهي عناصر لا تقل هيمنةً عن التراث الديني، مما يجعلها تحتل مركزاً مهماً في الإعاقة المجتمعية نحو الوصول إلى قوانين مدنية تحقق المساواة وعدم التمييز بين المرأة والرجل.

نختم بالقول إنّ الوصول إلى الدولة المدنية مشروط بنزع الإعاقات عن موقع المرأة نحو تكريس مساواتها بالرجل. ويكتسب هذا الأمر أهميةً مضاعفة عندما ندرك أنّ المرأة تشكّل نصف المجتمع، وأنها في معظم البلدان باتت في مواقع موازية للرجل على صعيد التعليم والوظائف والقدرات في مجال الأعمال، كما باتت مشاركةً له وبقوة في النضالات السياسية والاجتماعية المتصاعدة، وهو أمر كان واضحاً في الانتفاضات العربية الجارية.

سابعاً- شرعة حقوق الإنسان والإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان

تشكّل المبادئ التي يتضمنها "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" خلاصة القواعد الفلسفية والسياسية التي تقوم عليها الدولة المدنية. ورغم أنّ الإعلان أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العاشر من كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨، إلاّ أنه في حقيقته أتى تتويجاً لنضال طويل خاضته المجتمعات الأوروبية في صراعها المديد ضد الاستبداد الديني والسياسي الذي مارسته الكنيسة والسلطات السياسية القائمة. وقد سبق له أن وجد تعبيره في "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذي أطلقته الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وقبلها استلهمت مبادئه الثورة الأميركية عام ١٧٧٦، وهو عصارة الفلسفة السياسية والإنسانية التي أنتجها فكر الأنوار وجسّدتها الحداثة في القرون اللاحقة. يشرح محمد أركون المسار الذي تبلورت فيه حقوق الإنسان فيقول:

> في البداية كان هناك الفكر الديني، وكان يطرح أولاً حقوق الله لا حقوق الإنسان. فالله هو الخالق، وفعل الخالق نعمة. فالله ينعم على الإنسان إذ يخلقه في مركز الكون، وإذ يعطيه المكانة العظمى في الكون. ومقابل هذه النعم فإنّ الله ينتظر من الإنسان ردّ الجميل: أي الشكر والطاعة... وبناءً على هذه العلاقة القائمة على الاعتراف بالجميل والنِعم، تترتب بعض الواجبات الملقاة على الإنسان تجاه الخالق. وهذه الواجبات هي "حقوق الله" على الإنسان. يضاف إلى ذلك أنّ مفهوم الإنسان لا يعتني ولا يكبر إلاّ بمعونة الله، إلاّ إذا دخل الله عالمه ومناخه.
>
> هذا هو التصور الذي قدّمته لنا التعاليم الدينية في كل الأديان التوحيدية الثلاثة. واستمر الأمر على هذا النحو طيلة قرون عديدة حتى حصلت في أوروبا – وفي أوروبا فقط – محاولة العقل للاستقلالية. ونجحت المحاولة لأسباب عديدة وتجسّدت بقطيعة عنيفة مع هذا التصور الديني. وهذه القطيعة قالت بما مفاده: لا داعي للاهتمام بحقوق الله. حقوق الله قرار شخصي يتخذه الإنسان أو لا يتخذه. هو حر في ذلك... هذه القطيعة ليست فقط قطيعة معرفية، وإنما قطيعة نفسية (أو سيكولوجية). إنها قطيعة

داخل آلية اشتغال العقل نفسه. فالعقل الذي كان ينظر سابقاً، وطيلة قرون وقرون، بطريقة شاقولية أو عمودية نحو التعالي، أصبح منذ الآن ينظر إلى الأمور من خلال النظرة الأفقية داخل المجتمع. لقد حلّت النظرة الأفقية كلياً محل النظرة العمودية.[1]

تقدّم الوثيقة أبرز المسائل التي قامت عليها الدولة المدنية. نورد أهم المواد المؤشرة إلى هذه الدولة. وردَ في ديباجة الوثيقة:

لمّا كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولمّا كان تناسي حقوق الإنسان وازدراءُها قد أفضيا إلى أعمال همجية أذت الضمير الإنساني، وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر انبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفزع والفاقة، ولمّا كان من الضروري أن يتولى القانون حماية حقوق الإنسان لكيلا يضطر المرء آخر الأمر إلى التمرد على الاستبداد والظلم، ولمّا كان من الجوهري تعزيز تنمية العلاقات الودية بين الدول، ولمّا كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكّدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقي الاجتماعي قدماً وأن ترفع مستوى الحياة في جوٍّ من الحرية أفسح، ولمّا كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان اطّراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها...

أما أبرز المواد المتصلة بصميم الدولة المدنية، والتي تعكس في الآن نفسه المبادئ الأساسية للديمقراطية، فهي الآتية:

جاء في المادة الأولى من الإعلان: "يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء".

---

١ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص٢٨–٢٩.

وتنصّ المادة الثانية على أنّ "لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، ودون أية تفرقة بين الرجال والنساء". وتقول المادة الثالثة: "لكل فرد الحق في الحياة والحرية وسلامة شخصه". وتشير المادة السادسة إلى أنّ "لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية". أما المادة السابعة فتنصّ على: "كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه من دون أية تفرقة، كما أنّ لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أي تمييز يخلّ بهذا الإعلان وضد أي تحريض على تمييز كهذا".

وتنصّ المادة ١٦ من الإعلان: "١- للرجل والمرأة متى بلغا سنّ الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين. ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله. ٢- لا يبرم عقد الزواج إلاّ برضا الطرفين الراغبين في الزواج رضاً كاملاً لا إكراه فيه. ٣- الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة".

أما المادة ١٨ فتنصّ على: "لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سراً أم جهراً، منفرداً أم مع الجماعة".

وتؤكد المادة التاسعة عشرة على: "لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية".

لم يلقَ الإعلان قبولاً، في البداية، من الكنيسة المسيحية ومن المؤسسات الدينية الإسلامية على السواء. واحتاج الأمر وقتاً طويلاً لكي تعترف الكنيسة بالإعلان، ولو كان نظرياً، فيما بقي رفضه قائماً بالنسبة للمؤسسة الدينية الإسلامية بالنظر إلى القضية المركزية التي ينطلق منها الإعلان حول مفهوم الشخص البشري ومعه مفهوم المواطنة التي تقول بالمساواة بين المواطنين بصرف النظر عن جنسهم أو دينهم. ومن أجل

الالتفاف على الإعلان في الإسلام جرى ابتداع ما يعرف بـ"الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان" الصادر بتاريخ التاسع عشر من شهر أيلول/ سبتمبر عام ١٩٨١، بكونه الوصفة الشرعية الإسلامية لحقوق الإنسان.

الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان

يختصر التقديم عن الإعلان مجمل المواد اللاحقة الوارد في نصه:

> شرّع الإسلام – منذ أربعة عشر قرناً – "حقوق الإنسان" في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية لحمايتها، وصاغ مجتمعه على أصول ومبادئ تمكّن هذه الحقوق وتدعمها.
>
> والإسلام هو خاتم رسالات السماء التي أوحى بها رب العالمين إلى رسله – عليهم السلام – ليبلغوها للناس، هدايةً وتوجيهاً إلى ما يكفل لهم حياة طيبة كريمة يسودها الحق والخير والعدل والسلام.
>
> ومن هنا كان لزاماً على المسلمين أن يبلّغوا الناس جميعاً دعوة الإسلام امتثالاً لأمر ربهم: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، ووفاءً بحق الإنسانية عليهم وإسهاماً مخلصاً في استنقاذ العالم مما تردّى فيه من أخطاء وتخليص الشعوب مما تئنّ تحته من صنوف المعاناة.
>
> ونحن معشر المسلمين – على اختلاف شعوبنا وأقطارنا – انطلاقاً من عبوديتنا لله الواحد القهار...؛
>
> ومن إيماننا بأنه ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة، وأن مردّنا جميعاً إليه وأنه وحده الذي يملك هداية الإنسان إلى ما فيه خيره وصلاحه بعد أن استخلفه في الأرض وسخر له كل ما في الكون.
>
> ومن تصديقنا بوحدة الدين الحق، الذي جاءت به رسل ربنا، ووضع كل منهم لبنةً في صرحه حتى أكمله الله تعالى برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فكان كما قال صلى الله عليه وسلم: "أنا اللبنة الأخيرة وأنا خاتم النبيين"

(رواه البخاري ومسلم).

ومن تسليمنا بعجز العقل البشري عن وضع المنهاج الأقوم للحياة، مستقلاً عن هداية الله ووحيه...

ومن رؤيتنا الصحيحة – في ضوء كتابنا المجيد – لوضع الإنسان في الكون، وللغاية من إيجاده، وللحكمة من خلقه...

ومن معرفتنا بما أضفاه عليه خالقه من كرامة وتفضيل على كثيرٍ من خلقه...

ومن استبصارنا بما أحاطه به ربه – جلّ وعلا – من نِعم لا تُعدُّ ولا تُحصى...

ومن تمثّلنا الحق لمفهوم الأمة التي تجسّد وحدة المسلمين على اختلاف أقطارهم وشعوبهم.

ومن رغبتنا الصادقة في الوفاء بمسؤوليتنا تجاه المجتمع الإنساني كأعضاء فيه...

ومن حرصنا على أداء أمانة البلاغ، التي وضعها الإسلام في أعناقنا... سعياً من أجل إقامة حياة أفضل... تقوم على الفضيلة، وتتطهر من الرذيلة... يحلّ فيها التعاون بدل التناكر، والإخاء مكان العداوة... يسودها التعاون والسلام، بدلاً من الصراع والحروب... حياة يتنفس فيها الإنسان معاني الحرية والمساواة والإخاء والعزة والكرامة... بدل أن يختنق تحت ضغوط العبودية والتفرقة العنصرية والطبقية والقهر والهوان...

وبهذا يتهيأ لأداء رسالته الحقيقية في الوجود: عبادة خالقه تعالى، وعمارة شاملة للكون.

تتيح له أن يستمتع بنعم خالقه، وأن يكون بارّاً بالإنسانية التي تمثّل – بالنسبة له – أسرةً أكبر، يشدّه إليها إحساس عميق بوحدة الأصل الإنساني، التي تنشئ رحماً موصولةً بين جميع بني آدم.

وانطلاقاً من هذا كله، نعلن نحن معشر المسلمين، حملة لواء الدعوة إلى الله – في مستهل القرن الخامس عشر الهجري – هذا البيان باسم الإسلام،

عن حقوق الإنسان، مستمدةً من القرآن الكريم و"السنّة النبوية" المطهرة.

وهي – بهذا الوضع – حقوق أبدية، لا تقبل حذفاً ولا تعديلاً... ولا نسخاً ولا تعطيلاً. إنها حقوق شرعها الخالق – سبحانه – فليس من حق بشر – كائناً من كان – أن يعطّلها أو يعتدي عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية، لا بإرادة الفرد تنازلاً عنها ولا بإرادة المجتمع ممثلاً في ما يقيمه من مؤسسات، أيّاً كانت طبيعتها وكيفما كانت السلطات التي تخولّها.

إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامي حقيقي...

١– مجتمع الناس جميعاً فيه سواء، لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل أو عنصر أو جنس أو لون أو لغة أو دين.

٢– مجتمع المساواة فيه أساس التمتع بالحقوق والتكليف بالواجبات... مساواة تنبع من وحدة الأصل الإنساني المشترك: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...﴾ (الحجرات: ١٣). ومما أسبغه الخالق – جلّ جلاله – على الإنسان من تكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠).

٣– مجتمع حرية الإنسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء، يولد بها ويحقق ذاته في ظلها، آمناً من الكبت والقهر والإذلال والاستعباد.

٤– مجتمع يرى في الأسرة نواة المجتمع، ويحوطها بحمايته وتكريمه، ويهيّىء لها كل أسباب الاستقرار والتقدم.

٥– مجتمع يتساوى فيه الحاكم والرعية أمام شريعة من وضع الخالق – سبحانه – دون امتياز أو تمييز.

٦– مجتمع السلطة فيه أمانة توضع في عنق الحاكم ليحقق ما رسمته الشريعة من غايات، وبالمنهج الذي وضعته لتحقيق هذه الغايات.

٧– مجتمع يؤمن كل فرد فيه أن الله وحده هو مالك الكون كله، وأن كل ما فيه مسخّر لخلق الله جميعاً، عطاءٌ من فضله، دون استحقاق

سابق لأحد، ومن حق كل إنسان أن ينال نصيباً عادلاً من هذا العطاء الإلهي: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ... ﴾ (الجاثية: ١٣).

٨- مجتمع تُقرَّر فيه السياسات التي تنظّم شؤون الأمة وتمارّس السلطات التي تطبّقها وتنفّذها "بالشورى": ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨).

٩- مجتمع تتوافر فيه الفرص المتكافئة، ليتحمل كل فرد فيه من المسؤوليات بحسب قدرته وكفاءته، وتتم محاسبته عليها دنيوياً أمام أمّته وأخروياً أمام خالقه: "كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته" (رواه الخمسة).

١٠- مجتمع يقف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء، حتى في إجراءات التقاضي.

١١- مجتمع كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه، ومن حقه أن يقيم الدعوى - حسبة - ضد أي إنسان يرتكب جريمةً في حق المجتمع، وله أن يطلب المساندة من غيره... وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه في قضيته العادلة.

١٢- مجتمع يرفض كل ألوان الطغيان، ويضمن لكل فرد فيه الأمن والحرية والكرامة والعدالة، بالتزام ما قررته شريعة الله للإنسان من حقوق، والعمل على تطبيقها، والسهر على حراستها.

يقدّم الإعلان الإسلامي نفسه مقرناً "العالمية" بالنص تشبّهاً بالإعلان الصادر عن الأمم المتحدة. وما يستدعي الملاحظة أنّ إقران صفة "الإسلامي" به تنزع عنه مباشرةً الصفة العالمية، فهو مختصّ بالمسلمين أولاً وأساساً، ولأنّ أكثر من ثلاثة أرباع سكان العالم لا يعتنقون الدين الإسلامي، ويستحيل تطبيقه على غير المسلمين بالنظر إلى كون الضمانات لغير المسلمين في الحكم الإسلامي غير مؤكدة، وهو ما ثبت دينياً وتاريخياً.

الملاحظة الثانية تتصل بطبيعة الإسلام الذي يشير إليه "الإعلان"، وهو الإسلام

التقليدي الذي يستند إلى مدونات الفقه الإسلامي التي وضعها الفقهاء، والتي مزجت بين الشريعة التي وضعوا لها قوانين وبين جوهر الدين والمبادئ الإلهية التي نصّ عليها القرآن، مما يعني أننا أمام إسلام الفقه الذي يعود إلى قرونٍ خلت، والذي تغلب عليه المنظومة السنّية وليس سائر المنظومات الفقهية، والأخطر فيها أنها تجسيد للوحي الإلهي، مما يجعل المسّ بها تعريضاً بهذا الوحي.

الملاحظة الثالثة تتصل بسرد المبادئ الحقوقية التي تسعى إلى محاكاة الإعلان العالمي للأمم المتحدة. فرغم الإيجابية في سرد هذه الحقوق، إلاّ أنّ ما يثير الشك حول مصداقيتها العامة كونها مشروطة بخضوعها للشريعة الإسلامية، مما يعني ربطها بحبال الفقه، واعتبار ما يخالف هذا الفقه باطلاً وغير شرعي. يشير محمد أركون إلى

> مدى الهوة السحيقة التي تفصل بين التصور الإسلامي لحقوق الإنسان والتصور الغربي العلماني. وهذه الهوة هي التي ستكون سبباً في اندلاع الصراعات اللاحقة التي نشهدها حالياً. فالفرق بين الإعلانين، الغربي العلماني والديني الإسلامي، يخصّ الشروط الاجتماعية اللغوية لتشكيل الذوات الجماعية الخاضعة من جهة الغرب لتصورات الزمن التاريخي، ومن جهة المسلمين لتصورات الزمن الأسطوري الأيديولوجي. وهذان التصوران صراعيان بشكل راديكالي فيما بينهما ولا يمكن أن يتفقا...[١]

---

١ محمد أركون، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩، ص٢٢٦.

الفصل الثالث

عقبات أمام الدولة المدنية في العالم العربي

يكاد علماء القانون يجمعون على أنّ الدولة في العالم العربي هي مزيج مركّب من مقومات الدولة المدنية ومن البنى العصبية والقبلية والطائفية. تتمظهر اتجاهات الدولة المدنية في معظم الدساتير العربية التي تنصّ على القوانين المدنية مثل المواطنية والخضوع للقانون الوضعي والحقوق والواجبات... بصرف النظر عن مدى تطبيق هذه القوانين، وهو تطبيق منقوص في جميع البلدان، بحيث تبدو الدساتير مظهراً شكلياً يغلّف هيمنة وخضوع مقومات أخرى تتحكّم بالدولة والمجتمع. من جهة ثانية، إلى جانب المظاهر المدنية في الدساتير، تنتصب البنى القبلية بقوة فتفرض قوانينها المجسّدة في أعراف وتقاليد، وتكاد تعلو أحياناً على الدستور المكتوب في الممارسة. هذا التموضع للمجتمعات العربية بين القبلية والعشائرية والطائفية تشكّل، في تمفصلها فيما بينها، إعاقات حقيقية في وجه انخراط المجتمع في الحداثة ودولة القانون، يضاف إليها "النظام الأبوي" الذي يمنع أيضاً إمكانات التغيير. هذه العوامل مجتمعةً تجعل من فكرة الدولة في الوعي العربي مقولة شبه مستعصية على التحقق، ومهددة عند المنعطفات الأساسية بالنكوص عبر اصطدامها بالموروث القبلي العشائري.

كثيرة هي العقبات التي تنتصب في وجه قيام الدولة المدنية في العالم العربي، منها ما يعود إلى عوامل موضوعية تتّصل بطبيعة بنى المجتمعات العربية، ومنها ما يعود إلى انفجار هذه البنى في المرحلة الراهنة من تطور هذه المجتمعات، ومنها ما يتّصل

بضعف الثقافة الديمقراطية وهيمنة الأيديولوجيات الشمولية ومعها الثقافة التقليدية، وبعضها يتّصل بضعف المجتمع المدني ومؤسساته، كما أنّ التخلف بميادينه المتعددة يقف حاجزاً أمام تكوّن هذه الدولة، وأخيراً تتدخل القوى الذاتية المتصلة بصعود التيارات الأصولية والمقترنة بضعف قوى التغيير لتضيف على العوامل الموضوعية أبعاداً إضافية مانعةً قيام الدولة المدنية.

أولاً– طبيعة البنى المجتمعية العربية

تكوّنت معظم الدول العربية خلال فترة زمنية لا تزيد على القرن (باستثناء الدولة المصرية)، وأتى تكونها نتيجة عوامل خارجية في مرحلة تفكك الإمبراطورية العثمانية وسيطرة الاستعمار الأوروبي على المنطقة. فقد أنتج الاستعمار كيانات ركّبها على البنى السائدة من قبلية وعشائرية وطائفية، وأخذ في الاعتبار الأدوار التي تعطى لكل كيان في سياق خطة السيطرة الإمبريالية على المنطقة. وهكذا قامت كيانات معظمها يحوي ألغاماً بنيوية قابلة للتفجّر في أي لحظة، مما وسم هذه الدول بطابع الدولة الضعيفة في مواجهة مكونات ما قبل الدولة.

نشأت الدول الحديثة في العالم على قاعدة مصالح الجماعات والأفراد، وخضعت مجتمعاتها لحوار مديد بين مكونات المجتمع يأخذ في الاعتبار الاختلافات والمصالح المشتركة، بما يؤدي إلى إنتاج تسويات في كل محطة من محطات تطور المجتمع. لكن لم يأتِ تركيب الدول العربية في هذا السياق، بل أتى استجابةً للمصالح الغربية أولاً وأساساً.

على امتداد العقود السابقة أمكن لهذه الدول أن تتكون فيها مجتمعات تقوم على مصالح الجماعات والأفراد، مع تكيّف هذه الدول مع البنى الموجودة والموروثة. لكنّ تكون هذا المجتمع وتوحيده لم يسلكا الطريق الديمقراطي الذي يراعي مصالح المجموعات والمكونات الموجودة، بل أتى التوحيد والاندماج قسرياً عبر أنظمة الاستبداد التي قامت في معظم العالم العربي، وهو استبداد مارس التمييز في المعاملة والمشاركة بين مكونات المجتمعات العربية، مما أضاف ألغاماً على ألغام البنى السائدة، ووضع هذه المجتمعات على شفير الانهيار كلما اهتز هذا الاستبداد، وكذلك

خلال النضال من أجل الديمقراطية الذي تخوضه الأقطار العربية.

يقدّم محمد أركون وصفاً لحال البلدان العربية فيقول:

> في البلدان العربية والإسلامية لا يوجد مجتمع مدني أولاً، ولا يوجد ما يمكن أن ندعوه بالفرد – المواطن ثانياً (مفهوم المواطن غير موجود نظرياً أو عملياً). يوجد فقط جهاز دولة قسري يمارس سلطةً استبدادية على المجتمع. وهذا المجتمع نفسه ليس منسجماً ولا موحَّداً كالمجتمعات الأوروبية الحديثة، وإنما هو مشكّل من تجمّع ناشز من القبائل والعشائر والعائلات والطوائف المتنافسة أو المتنافرة، وكلها تدافع عن مصالحها وتضامناتها وعصبياتها ضد العصبيات الأخرى. وبالتالي فإنّ الولاء الحقيقي في هذه البلدان ليس للأمة أو للدولة بقدر ما هو للقبيلة أو الطائفة أو العائلة.[1]

ويذهب عالم الاجتماع حليم بركات في نفس الاتجاه حيث يصف المجتمع العربي بـ"التعددية الاجتماعية، أو شدّة التنوع من حيث الانتماءات والعصبيات القبلية والطائفية والعرقية والجهوية أو المحلية وبحسب البيئة والإقليم ونمط المعيشة والنظام العام ومستوى المعيشة والوضع الاقتصادي والموارد الطبيعية والأزياء واللهجات والتجارب التاريخية وقربها أو بعدها عن المجتمعات والحضارات الأخرى"[2].

رغم المسار الذي قطعته المجتمعات العربية على امتداد قرنٍ من الزمان في بناء الدولة ووضع القوانين والدساتير، والسعي إلى تغليب المشترك الذي تمثله الدولة على حساب العصبيات، إلاّ أنّ النجاح ظل محدوداً، فالعصبيات ظلت فاعلة وبقوة لدى الجماعات، بل وشكّلت ما يشبه الرابطة السيكولوجية التي توحّد الجماعات وتقوم بمهام الدولة عندما تعجز هذه الأخيرة عن تلبية المطالب. وقد فرضت التحولات والتصدّعات في المجتمعات العربية خلال المرحلة الأخيرة من تكوّنها، على العاملين في السياسة وعلم الاجتماع، إعادة بحث موقع هذه العصبيات في مسار التطور العربي والتخلي عن المقولات التي تعتبر أن الحداثة وبناء الدولة قد وضعا هذه العصبيات

١ محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ص٢٠٥.

٢ حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠، ص٢٤.

خارج الفعل. فقد شكّل انبعاث هذه العصبيات وتفجّرها في وجه الدولة وعلى حسابها محفزاً لإيلاء هذه المكونات بحثاً معمقاً لمدى تجذرها ودورها في تطور المجتمع. كما فرض هذا الانبعاث تراجعاً في النظريات المؤامراتية التي تنسب وجود هذه العصبيات إلى الاستعمار والقوى الخارجية الهادفة إلى منع قيام وحدة في العالم العربي. يقول الباحث في علم الاجتماع محمد نجيب أبو طالب في هذا الصدد:

فالقبيلة، بوصفها مكوناً عميقاً في الثقافة الاجتماعية العربية، جعلت الأفراد والجماعات في عدة مواقع يتقبلون تأثيرها ويتبنون مفاهيمها وقيمها، وبخاصة حينما تكون البدائل في المؤسسات المدنية ضعيفة الفعل والتأثير. هناك ارتداد للفرد العربي إلى الكيانات التقليدية التي يرى أنها توفر له الحماية وتحقق له الاستقرار وتغذّي وجوده المعنوي والمادي، إضافةً إلى أنّ قيم العشيرة لا تزال حاضرةً وراسخةً في وجدان الفرد وممارسته ولا تزال رافداً شبه أساس في معاملاته.[1]

ويضيف أبو طالب في مكان آخر من بحثه:

> حافظت القبيلة في المنطقة على خصائص الحرية والاستقلالية والتضامن الداخلي، واندمج الوعي القبلي بالوعي الوطني ولم يعد مناقضاً له في معظم الأحيان، كما تحولت البنية القبلية في أغلب الأقطار إلى مجرد روابط اجتماعية تحافظ على إعادة القيم الاجتماعية، وتساند الأفراد وتدعمهم، في حال عجز المؤسسات الحديثة الناشئة.[2]

كان هشام شرابي قد صاغ مفهوم "البنية البطريركية" في وصفه للمجتمع العربي، وقرأ في ضوء هذا المفهوم حال البلدان العربية وطبيعة السلطة فيها، ووجد في عناصرها المعوقات التي تمنع قيام الدولة الحديثة بمكوناتها المدنية. يشير في هذا الصدد بالقول:

> إذا تأملنا في المجتمع البطريركي الحديث، من زاويتي الحداثة والنظام التقليدي، وجدنا أنه ليس حديثاً ولا تقليدياً. إنه كيان اجتماعي غير مجدٍ

---

١ محمد نجيب أبو طالب، **الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٢، ص١٤-١٥.

٢ المصدر نفسه، ص٣٥.

> يتّسم بطابع مؤقت وبأشكال نوعية من التخلف وفقدان الحداثة، وهو كذلك يتّسم بكثيرٍ من عدم الاستقرار وتنتابه تناقضات وصراعات داخلية تمزقه.[١]

ويتابع شرابي في كتابه قائلاً:

> إنّ الشقاق أو التنازع هو أبرز ما يميز البنية الاجتماعية التي يغلب عليها الطابع القبلي. فهو يعمل، أولاً، على فصل الذات عن الآخرين، ثم يقسّم الجسم الاجتماعي إلى أزواج متنافية. وفي إطار الشقاق تسيطر روابط الدم على أي نوع آخر من العلاقات الاجتماعية... يتجلى جوهر الممارسة القبلية في تماهي الفرد مع قبيلته التي تبادله الولاء بوصفها مسؤولةً، على صعيد جماعي، عن كل ما يقوم به أفرادها. وهذا يؤدي إلى تعزيز مستمر ومتبادل للقربى وما فيها من التماهي.[٢]

تقدّم هذه الكتابات وغيرها التفسير النظري لحال المجتمعات العربية اليوم، وللحال الصراعية والمتأزمة التي تتجاذب القوى التي يهيمن عليها الوعي التقليدي والقوى الساعية إلى الحداثة، وبين القوى العلمانية والقوى الدينية والغيبية... وهي أمور تفسّر الأسباب الرئيسية لانفجار بنى المجتمعات العربية في أكثر من مكان وتحوّل هذا الانفجار إلى صراعات وحروب أهلية.

ثانياً– في انفجار بنى الدولة العربية

لا يحتاج المشهد العربي الراهن إلى كثير من التخمين حول المآل الذي تسير إليه الأقطار العربية. فالانفجارات الساخنة والباردة تسكن جميع أقطاره، ولا يكاد قطر ينجو من اضطرابات تهدد كيانه بالخطر. لم يبقَ شيء من منوعات الانقسام والتقسيم إلاّ واخترقت بنى المجتمعات العربية، بحيث يبدو أنّ الفسيفساء التي كانت سمة المكونات العربية تتفكك لتصير أشبه بالكلمات المتقاطعة. ولا يصعب تفسير هذا الزلزال الذي يعيشه العالم

١ هشام شرابي، **البنية البطريركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧، ص٢٠.
٢ المصدر نفسه، ص٤٠.

العربي، فعوامل الانفجار الأساسية كامنة في داخل مجتمعاته، بل إنّ هذه المجتمعات تبدو وكأنها تقذف اليوم ما في جوفها بعد أن رُفع الغطاء والضغط عن هذه المكنونات المتراكمة، ولم يعد بالإمكان منع التستر على الموبقات الموجودة. هذا المشهد لا يوحي بأنّ مسار الدولة المدنية مفروشة طرقه بتسهيلات تساعد في الوصول إليه بل، على العكس، يبدو هذا الطريق مزروعاً بالاشواك، بل بالألغام على الأصح.

أول العوامل الموضوعية التي تفسّر الانفجار في بنى المجتمعات العربية يعود إلى العناصر التي تتكون منها هذه البنى، وتكمن في عجز الدولة العربية عن التكوّن على حساب هذه البنى، على غرار ما عرفته البلدان الحديثة. ورغم الإنجازات الفعلية التي تحققت في أكثر من مكان في السير نحو الدولة، إلاّ أنّ هذه المشاريع وصلت إلى مآزق بدت النخب الحاكمة عاجزةً عن تجاوزها. ولعل أهم هذه المآزق هو فشل الدولة المتكونة من استكمال مشروعها النهضوي الذي طرحته معظم الأقطار مع نشوء دول الاستقلال، والقائم على تحسين مستوى المعيشة للمواطن، وحل مشكلات الأمية والبطالة والتهميش، وتحقيق الديمقراطية وإطلاق حرية العمل السياسي والتعبير الإعلامي والنشاط الفكري، إضافةً إلى حلّ القضية الوطنية المتصلة بتحرير الأراضي المحتلة في فلسطين والتصدي للمشاريع الاستعمارية. هذا المشروع وصل إلى حدود لم يعد بالإمكان تجاوزها، وتجلّت بفشل النخب القائمة على هذه الدول في إنجاز المهمات التي وضعتها لنفسها ووعدت بتحقيقها.

ترافق الفشل مع تشديد قبضة الاستبداد السياسي وتسليط أجهزة الأمن على الحياة العامة والخاصة في معظم الأقطار العربية، فكأنّ تشديد هذا الاستبداد جاء جواباً عن الفشل، وتحسّباً لإمكان الإطاحة بالديكتاتوريات القائمة. وقد عززت القبضة الأمنية عناصر التناقض داخل هذه البنى، خصوصاً أنّ النخب لم يعد بإمكانها تقديم ما يمكن أن يجعل التناقضات غير قابلة للانفجار. كما أن الدول العربية تحوي أقليات وأكثريات، فجرى استخدامها في تغليب السلطة بين طرف وآخر، مما زاد من حدة الاحتقان بين هذه المكونات، التي باتت تنتظر فرصة ارتخاء قبضة القمع لتصعد إلى السطح وتحاول تعويض الحرمان المتراكم بسيطرة مقابلة. واقترن الفشل الاجتماعي والاقتصادي، وما رافقهما من قمع، بهزائم أمام العدو القومي وخسارة المزيد من

الأراضي لدى بعض الأقطار. ولم تكن الهزائم عسكرية الطابع فقط، بل شكّلت هزائم اجتماعية وفكرية وسياسية ساعدت وسرّعت في خلخلة البنى الاجتماعية التي تعاني في الأصل من معضلة الانقسام والتقسيم.

إذا كانت قراءة انفجار البنى العربية محكومةً في الأصل بأن تنطلق من الأسباب الداخلية والتناقضات التي تعتمل داخل هذه البنى، إلاّ أنّ العوامل الخارجية لعبت دوراً، ولا تزال، في تفاقم هذه التناقضات، ووضع معوقات كثيرة في وجه بناء الدولة. ويشكّل الصراع العربي الصهيوني عنصراً مركزياً في خلخلة بنى المجتمعات العربية.

تقوم السياسة الصهيونية على منع تكوّن دول عربية قوية، وتسعى إلى تغذية التناقضات والعصبيات القائمة. وقد خاضت إسرائيل، ولا تزال، حروبها ضد المجتمعات العربية، وتسبّبت هذه الحروب في استنزاف الموارد الاقتصادية والبشرية، وهو استنزاف أتى على حساب تنمية الدول العربية وتحسين مستوى تطورها الاقتصادي. لذا شكّل هذا الصراع عنصراً دائماً في تغذية التناقضات الداخلية، وصاعقاً مفجّراً لها، وهي سياسة إسرائيلية مستمرة تمارسها إسرائيل ضد الدول المناهضة لها، أو الدول التي وقّعت معها معاهدات سلام.

قبل أن تندلع الانتفاضات في بعض الأقطار العربية في السنوات الأخيرة، كانت بلدان عربية متعددة تشهد انفجارات في بناها، في لبنان حيث الحرب الأهلية الطائفية لا تزال تمسك بالبلد وتهدّد كيانه ونظامه السياسي ومجتمعه الأهلي بالانهيار، وفي العراق لا تتوقف شلالات الدم في حرب أهلية جعلت من تقسيم البلد حقيقة واقعية بين مكوناته الطائفية والإثنية، والسودان يشهد انفصالاً بين شماله وجنوبه بعد حرب أهلية مديدة، واليمن يعيش صراعه التاريخي بين شماله وجنوبه بعد أن استعصت وحدته، والصومال يعطي النموذج لدولة فاشلة ومفتتة... وتكرّ السبحة ولا تنتهي، لتُستكمل بالحروب الأهلية الدائرة اليوم في بلدان الانتفاضات، من سوريا إلى مصر إلى ليبيا وتونس واليمن، وهو مصير تنتظره سائر الأقطار العربية.

يتجلى النزاع بحروب أهلية بين مكونات البلد، وبين أكثريات وأقليات، وبين أعراق وإثنيات. لكن الأخطر في هذا الصراع كله هو الشكل الطائفي الذي بات يهيمن على طبيعة الصراع، حيث يتدخل الدين والآلهة في صراعات القوى، بما يضفي طابع

القداسة على هذه "الحروب الصغيرة". فبعد مرور حوالي خمسة عشر قرناً على الصراع على السلطة بين القبائل الإسلامية في العالم العربي، وتسبّبه في انقسام المسلمين إلى مذاهب وطوائف كان أبرزها الانقسام السني الشيعي، ها هو الصراع نفسه يتجدّد في المجتمعات العربية، وكأنّ هذا الزمن الذي مرّ على هذه المجتمعات لم يكن سوى طرفة عين، فإذا بالصراع الطائفي ينبعث هادراً اليوم في أكثر من قطر عربي، بين المذاهب السنية والمذاهب الشيعية، حيث بدأت نتائجه تتبلور على الأرض في شكل تقسيم مادي وتفسّخ في النسيج الاجتماعي في كل بلد، وتحوّل النزاع إلى حروب أهلية لا تبشّر بنهاية، وهي تساهم في تذرر المجتمعات العربية، شعباً وأرضاً. هذا ناهيك عن العصبيات العشائرية والقبلية المنبعثة بقوة والتي تجد لها موقعاً بسهولة وسط هذا الجحيم المندلع.

لعلّ أبرز النتائج الظاهرة حتى الآن، والمتوقع لها التبلور بشكل أكبر، هو أنّ هذه الصراعات والتفجرات في البنى تقوم على حساب الدولة وسلطتها وما تمثله من مساحات مشتركة بين القوى الاجتماعية، حيث يتحول الولاء شيئاً فشيئاً من الدولة إلى العصبية (على أي شكل تتخذه)، وتنحسر المساحة التي تحتلها الدولة، وتصبح الجهوية الملجأ في الأمن والاقتصاد والمصلحة. وهذا التآكل المتواصل لموقع الدولة ودورها من قبل العصبيات لا يساهم في تغليب العناصر المدنية بل هو أقصر الطرق للهيمنة على ما تبقى للدولة من موقع وإحلال الفوضى على كل صعيد.

ثالثاً– الثقافة الديمقراطية المنقوصة

يشكّل غياب الثقافة الديمقراطية، أو ضعفها الشديد، في المجتمعات العربية عاملاً مانعاً أمام نشوء الدولة المدنية وتطورها. وتتحكم بهذا الغياب جملة عوامل يتداخل فيها الموضوعي والذاتي. يمثل الاستبداد والأنظمة الديكتاتورية السائدة عنصراً مركزياً في ضعف الديمقراطية وثقافتها، لكون هذه الأنظمة لا تتحمل وجود تعددية سياسية، ولا حرية رأي ونقاش، ولا إعلام مستقل، بل عملت ولا تزال على حبس المجتمع ومكوناته في قمقمها بما يمنع تفتح هذا المجتمع والتعبير الحر عن قضاياه.

سادت في العالم العربي منذ حكم الاستقلال، بعد الخمسينيات من القرن الماضي،

أيديولوجيات شمولية شكّلت المنظومة الفكرية والعقائدية التي "ألهمت" السلطات الحاكمة ممارسات سلطوية فأعطتها مشروعية وكرّستها ثقافةً للمجتمع. تمثلت هذه الأيديولوجيات بالحركة القومية العربية في شقيها الناصري والبعثي، وبالفكر الاشتراكي ذي الانتماء السوفياتي خصوصاً، ثم بالفكر الإسلامي التقليدي منه والأصولي حديثاً. اعتبرت كل واحدة من هذه الأيديولوجيات نفسها ممثلةً للحقيقة وللمشروع النهضوي في العالم العربي وسبيل الخلاص للأمة. وما جمعها هو كونها بعيدة عن الأصول الديموقراطية في العلاقة مع الشعب، وبعضها مع بعضها الآخر، وفي رفضها الاعتراف بهذا الآخر والتعاطي معه كما يقدّم نفسه، مالكاً للحقوق نفسها وخاضعاً للقوانين إياها. انحكم العالم العربي عملياً بهيمنة هويات فكرية تسعى كل واحدة إلى إلغاء الأخرى سلماً أو بالقوة، وبمنظومات عقائدية لا تجد حرجاً في استئصال الفكر المخالف وإنهائه من الوجود. وقد استلهمت الأكثريات والأقليات هذه المنظومات الفكرية في ممارستها السياسية، بحيث طاول قمعها مجمل الشعب بصرف النظر عن انتماءاته.

لم تخلُ المنظومة العقائدية القومية العربية من الشوفينية، وخصوصاً في نظرتها إلى الأقليات الموجودة تاريخياً في المنطقة العربية والتي تعود إلى ما قبل وجود الإسلام، ورأت في الإشكالية الأقلوية عنصراً سلبياً تضعف الشعور القومي وتتسبّب في تفتيت الأمة العربية من خلال طرحها مطالب انفصالية. وذهبت النظرية القومية العربية إلى الشك بهذه الأقليات واعتبارها ألغاماً استعمارية يجري استخدامها لمنع تحقيق طموحات الأمة العربية، وقد وصلت الاتهامات لها بالعمالة إلى حدود بعيدة، ولم يتورع بعض غلاة التعصب القومي من اعتبار الأقليات أشد خطراً من العدو الصهيوني. لذا لم يكن غريباً أن يمارس بعض دعاة الفكر القومي في السلطة وخارجها سياسة قمع تجاه الأقليات وحرمانها حقوقها الطبيعية أو حقها التحدث بلغتها والحفاظ بالتالي على تراثها الثقافي.

احتل الفكر الاشتراكي، المستند إلى الماركسية بشكل خاص وإلى أفكار اشتراكية متنوعة، موقعاً مهماً في الفكر السياسي الذي ساد في مرحلة الستينيات والسبعينيات. ورغم أنه لم يتح له أن يتجسد في سلطات حكمت على غرار الفكر القومي، إلاّ أن الحدود التي سمحت التطورات بأن يكون فيها حاكماً أو شبه حاكم دلّت على العقلية الاستبدادية التي يتمتع بها حملة الفكر الاشتراكي، على غرار دعاة الفكر القومي،

وأظهرت عدم اعتناق الديموقراطية بما هي قبول الآخر وتقاسم السلطة والاعتراف بحقوق القوى السياسية الموجودة. لم يقم الفكر الاشتراكي، في الأصل، على إعطاء حيز للديموقراطية بصفتها وسيلة تداول للسلطة وحل النزاعات بالوسائل السلمية وقبول الآخر بصرف النظر عن الخلاف السياسي أو الفكري، فقد كان هذا الفكر مشبعاً بنظرية ديكتاتورية البروليتاريا وحصر السلطة في القوى الاشتراكية وإقصاء الأحزاب، كما كان معتنقاً مقولةً ترى في الديموقراطية أداةً في يد البورجوازية والطبقة الحاكمة للسيطرة وقمع الجماهير وتزوير تمثيلها السياسي والشعبي.

النموذج الثالث الذي ساد ويستمر صاعداً اليوم هو الفكر الذي تعتنقه التيارات الإسلامية الطامحة للوصول إلى السلطة. نحن هنا أمام نموذج لفكر استئصالي أشد خطورةً من الفكر القومي والاشتراكي، وتكمن خطورته في استناد التيارات الإسلامية إلى النصوص الدينية المقدسة واعتبارها مرجعها في الفكر الذي تطرحه. ورغم التفاوت بين تيارات إسلامية معتدلة وتيارات متطرفة تكفيرية، إلاّ أنها تتفق في النظرة إلى سائر القوى، ومنها الأقليات الموجودة، في إنكار حقوقها في المواطنية أسوةً بالمسلمين، بل إنّ بعضها لا يتورع عن استعادة مفهوم "الذمّيّة" الذي ساد في التاريخ تجاه غير المسلمين.

ظل الفكر الليبرالي ضعيفاً طوال العقود التي تلت قيام دول الاستقلال، حيث طغى الفكر الشمولي المستند إلى سيطرة العسكريتاريا والأنظمة الملكية على الثقافة السياسية، فيما تراجعت القوى الحاملة لهذا الفكر الليبرالي وعجزت عن فرض ثقافتها. وقد شكّل هذا الضعف عنصراً أساسياً في الحدّ من انتشار فكر الدولة المدنية والمساواة بين المواطنين.

لم تكتفِ ثقافة الديمقراطية بالمعوقات التي مثلتها الأيديولوجيات الشمولية، بل لعبت الثقافة التقليدية وثقافة الخرافات دوراً غير قليل الفاعلية في عدم تبلور الثقافة المدنية. وإذا كانت الخرافة تشهد تقلصاً في موقعها وسيطرتها على العقول مع التقدم العلمي في العالم، إلاّ أنها، في المجتمعات العربية، لا تزال تسجّل تقدماً بحيث تحلّ غيبياتها وتغطي على مساحات علمية واسعة تسعى هذه المجتمعات ولوجها. فهي تحتل موقعاً متميزاً، بل حضوراً طاغياً يهيمن على آليات التفكير ويحدد وجهة الكثير

من الممارسات اليومية، وهذه النسبة العالية للخرافة مسؤولة عن تضخيم الأحداث والعجز عن تفسيرها العلمي، وردّها بالتالي إلى قوى غيبية خارقة.

تشكّل الثقافة الشعبية خزاناً تغرف منه الخرافة، وتحفل الحكايات والمرويات الشعبية بضروب من التفكير اللاعقلاني ومن قوى أقوى من الإنسان بما لا يقاس تتحكم بمصيره وتحدد له خياراته. يشير حليم بركات في كتابه **المجتمع العربي في القرن العشرين** إلى هذه المسألة بالقول:

> كثيراً ما توصف الثقافة العربية بالنزوع نحو التأكيد على قيم القضاء والقدر، فيؤمن كثير من العرب بالمصير المكتوب وبأنّ ما يحدث لهم إنما يتم بمشيئة الله لا بمشيئة الإنسان. ويستدل عل رسوخ القيم الجبرية بنصوص عديدة منها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأبيات الشعرية والأمثال الشعبية.[١]

مما لا شك فيه أنّ النصوص الدينية المتصلة بالجن والشياطين تشكل أهم المصادر لهيمنة الذهنية الخرافية، بالنظر لما تتمتع به النصوص من قدسية كونها منسوبة إلى الله، وما على الإنسان سوى الإيمان بها وتصديقها لكون القرآن أتى على ذكرها، من دون التوقف عند الطابع المجازي والرمزي لها، أو إدراك الأهداف الأخلاقية والتربوية التي رمى النص الديني إليها. ويزيد من أهمية موقع الجن والشياطين في النص الديني تمثلها بهيئات بشرية وبعلاقة قائمة بينها وبين الإنسان.

لا تحتاج الأنظمة العربية القائمة إلى ثورة عقلانية وعلمية تكتسح المخلفات الموروثة من الأفكار والعادات والتقاليد البالية... فمثل هذه التحولات ستعمّق الوعي العربي بحقيقة الأنظمة وسياساتها ومسؤوليتها عن التخلف المريع الذي تقيم فيه مجتمعاتها، وقد يفتح "شهية" الشعوب إلى التغيير وإزاحة القوى القائمة على السلطة.

تعزز الخرافة الأمان والاطمئنان والركود الذهني، ولا ينقص المجتمعات العربية والعقل المهيمن فيها سيادة مثل هذه الحالة من الركود، حتى تتعزز بالفكر الخرافي وبصناعة الاوهام المترافقة معه. تقف الخرافة على النقيض من العقل الذي يعكّر صفو هذا الركود والتبلّد، ويتسبّب في خلق حالة من القلق والشك والريبة. فما تحتاجه مجتمعاتنا

١ حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، ص٦٥٥.

العربية يقع تماماً في صف العقل ومطرقته ومعوله الهادم لتكلس الخرافات وهيمنتها على العقول، بما يكفل تحطيم هذا الموروث الخرافي أو الحد من سطوته على الأقل.

تندمج هذه المقومات الثقافية وتتفاعل بعضها مع بعض في جعل الفكر الداعي إلى الدولة المدنية في آخر الاهتمامات. إذ لا يمكن للدولة المدنية أن تنمو وتزدهر وسط هذه الألغام، كما يصعب على القوى المدنية والديمقراطية أن تثبّت مواقع أقدامها وسط هذا الفيض من الموانع والمعوقات. وإذا كانت هذه المعوقات قد احتلت مركزاً أساسياً في المجتمعات العربية خلال العقود السابقة، إلاّ أنّ مفاعيلها لا تزال ساريةً راهناً، ولا يبدو أن المستقبل القريب سيحدّ كثيراً من آثارها السلبية على شعار الدولة المدنية والسعي إلى إقامتها.

رابعاً- ضعف المجتمع المدني ومؤسساته

يصعب تصور قيام دولة مدنية من دون تكوّن مجتمع مدني فاعل عبر مؤسساته ومنظماته، كما يصعب البحث عن المجتمع المدني في ظل غياب الدولة أو تقلص دورها العالم، فالعلاقة جدلية بين وجود الدولة وبين ازدهار المجتمع المدني ومؤسساته. أي بحث في المجتمع المدني وضعفه في العالم العربي محكوم أن تقترن قراءته بتطور المجتمعات العربية وبمدى غلبة الدولة على المؤسسات العصبية السائدة وتجاوزها لصالح المواطنية بصفتها العنصر الأساس الذي يقوم عليه المجتمع المدني. توصف المجتمعات العربية بأنها تحمل كلاماً وحديثاً عن المجتمع المدني أكثر بكثير مما هناك من وجود لهذا المجتمع. كما يمكن القول إنّ المجتمعات العربية لا تزال تعيش مرحلةً انتقالية من المجتمع الأهلي نحو المجتمع المدني، مع غلبة واضحة للأهلي على حساب المدني.

يعرّف الكاتب العراقي عبد الحسين شعبان المجتمع المدني بالقول:

> هو الأفراد والمجموعات الناشطون في الحقل العام، المنخرطون في عمل الجمعيات والنقابات والاتحادات والقوى المهنية والسياسية، والمتحدرون من فئات وطبقات مختلفة، والذين استطاعوا تنظيم أنفسهم على نحو مشترك،

مقيمين أشكالاً من التضامن بينهم، في ظل ما وفرته الدولة المدنية، باعتبار نشاطهم عابراً للطوائف والإثنيات والأديان والمذاهب والأيديولوجيات والاتجاهات السياسية والعشائرية والقبلية والعائلية والمناطقية. بهذا المعنى يمكن القول إنّ المجتمع المدني هو تجمع طوعي لموازاة سلطة الدولة رقيباً وراصداً لها، وتكون نشأته طبيعية في أجواء الحرية والديمقراطية وحق تشكيل الجمعيات وضمانة الدستور، كما أنه يرتبط بمستوى تقدم أو تخلف الوعي العام والوعي الحقوقي بشكل خاص.[١]

في السياق نفسه تقوم فرضية الكاتب السوري جاد الكريم الجباعي على أنّ

المجتمع المدني مجتمع الأفراد الذين حررهم العمل من أسر العلاقات التقليدية والروابط الطبيعية، فانتظموا في طبقات اجتماعية حديثة وفي بنى وتنظيمات حديثة، كالجمعيات والنوادي والنقابات والأحزاب السياسية. المجتمع المدني، بوصفه منظومة الحاجات ومسرح التاريخ، شرط ضروري لتحقيق مبدأ المواطنة وقيام دولة الحق والقانون وتحقيق مبدأ مساواة المواطنين كافةً أمام القانون، بل شرط لقيام القانون الوضعي بصفته تعبيراً عما هو عام ومشترك بين جميع المواطنين، وفي جميع الفئات الاجتماعية والسياسية، وتوفيقاً أو توليفاً عبقرياً بين مصالح متعارضة عمياء، لو تركت كل منها لشأنها لانتكست البشرية إلى حالة الافتراس.[٢]

يجري وصف قيام المجتمع المدني وتكوّن مؤسساته بأنه العملية الديمقراطية نفسها، فقيامه يفترض الحرية بمعناها الواسع، وهذه الحرية هي العمود الفقري للديمقراطية. ويفترض المجتمع المدني علاقةً متبادلة مع الدولة، واشتراط ترسّخها على قاعدة المواطنة وليس على قاعدة العصبية. إن تجذر المجتمع المدني وترسّخ موقعه في البلد يشكّل

١ عبد الحسين شعبان، **نوافذ وألغام المجتمع المدني – الوجه الآخر للسياسة**، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٩، ص٥١.

٢ جاد الكريم الجباعي، **المجتمع المدني – هوية الاختلاف**، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١١، ص٥٥.

عنصراً مهماً في الحياة السياسية والاجتماعية، كما يمكن له أن يردف السلطات الرقابية الرسمية، عبر تشكيل رقابته الخاصة على عمل الدولة ومؤسساتها، مستفيداً من الحرية المعطاة له في التعبير، ومن التطور التكنولوجي على صعيد تقدم وسائل الإعلام التي تمكّن مؤسسات المجتمع المدني من كشف الفساد وسوء الإدارة والقيادة السياسية لمؤسسات الدولة وقوى السلطة، أي يمكن لها أن تكون عاملاً فاعلاً في تعزيز الشفافية وتحقيق الحكم الصالح والدفاع عن حقوق المواطن، بل والأهم من كل ذلك مساعدة قوى المعارضة السياسية في مجابهة الديكتاتورية والاستبداد السياسي والديني. يشير الكاتب الفلسطيني عزمي بشارة إلى أهمية ودور المجتمع المدني ورواج فكرته لأنه

> يتقاطع مع مصلحة محلية حقيقية بالبحث عن البديل للدولة التسلطية. وهذا التقاطع لا ينفكّ يشير إلى المصلحة الملحة، بالبحث عن بديل للاستبداد، وإلى نفاد صبر فئات واسعة من المجتمع من تحمل الأوضاع القائمة دون أن يقدم بديلاً سياسياً ديمقراطياً في العمل السياسي... كما ويتقاطع الاهتمام المتنامي بفكرة المجتمع المدني مع ازدياد الاهتمام في الدول الصناعية المتطورة بسياسة صناديق التنمية في العالم الثالث بعد إخفاق سياسة المعونات في الستينيات والسبعينيات.[1]

رغم العدد الهائل من منظمات المجتمع المدني التي تعرفها معظم الأقطار العربية، إلاّ أنّ جميع الباحثين يشيرون إلى دور ضعيف جداً لفاعليتها على الأصعدة السياسة والاقتصادية والاجتماعية، بل يجري توجيه انتقادات تتناول عدم استقلاليتها، سواء في علاقتها بالقوى الاجتماعية الداخلية أو بهيمنة الخارج عليها، أو بالتحاقها بمؤسسات الدولة والبنى العصبية القائمة. ويذهب دارسون إلى غلبة الطابع الخيري أو التنموي على عمل هذه المنظمات. لا يأتي هذا الحكم من فراغ بل تعود جذوره إلى جملة عوامل منعت قيام مجتمعات مدنية فعلية في كل مكان من أقطار العالم العربي. ولعل الدور المفترض بالمجتمع المدني لعبه، لجهة الاستقلالية عن الدولة وممارسة أدوار رقابية وغيرها من المهمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، جعلت الأنظمة

١ عزمي بشارة، **المجتمع المدني – دراسة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص٢٦٨.

الحاكمة في العالم العربي تتوجس من قيام هذه المؤسسات. لذا انصبّ همّ أجهزة الدولة على قمعها ووضع العراقيل القانونية في وجهها وشلّ فاعليتها بوسائل متعددة، تبدأ من الاحتواء والمنع من التوسع لتصل إلى تسليط الإرهاب على الفاعلين فيها وزجّهم في السجون وحلّ المؤسسات الفاعلة، وقد انطبق هذا المسلك على جميع الأنظمة. يصف حليم بركات أزمة المجتمع المدني عربياً بأنها

> تلك الأزمة الناشئة عن هيمنة الدولة والحاكم على المجتمع، وعن تهميش الشعب والحد من مبادراته ومشاركته في عملية التغيير بحرمانه حقوقه الإنسانية الأساسية، ومنها حقه في العمل المنظم والتعبئة الشعبية من خلال مؤسساته وجمعياته المهنية واتحاداته ونقاباته وأحزابه ومنظماته ومختلف الحركات الاجتماعية المستقلة التي يمكن العمل من خلالها على تغيير الواقع. لقد حرمت الأنظمة العربية الإستبدادية الشعب من هذه الحقوق وعطّلت دوره في خدمة المجتمع والاهتمام بالشؤون العامة والمشاركة في صنع القرارات.[1]

في سياق ممارسة الدولة لسلطتها، عمدت إلى الغاء المجتمع عبر تغييب دولة القانون والمؤسسات، واحتكار السلطة لوظائف الدولة، وإخضاع المواطن للإرادة المطلقة لعنف الأجهزة، وحرمانه من الحرية التي تشكّل جوهر كينونته. يصف خلدون حسن النقيب ممارسة السلطة في المجتمعات العربية بالقول:

> إنّ الفئات الحاكمة، في سعيها لتحقيق الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع، قضت نهائياً على المعارضة وتنظيماتها، وأخضعت المؤسسات الاجتماعية لخدمة الدولة، وقضت على استقلاليتها، كانت – بعلم أو بدون علم – تقضي على الأسس المادية لمؤسسات المجتمع المدني الحديث (كالنقابات المهنية والعمالية والأحزاب السياسية والتنظيمات السياسية والاجتماعية...) وتتيح المجال لعودة التنظيمات المتخلفة (ما قبل الرأسمالية) كالقبلية والطائفية والإقليمية للظهور كتنظيمات بديلة، أي كشبكة جديدة للعلاقات الاجتماعية. لقد كان القضاء على مؤسسات المجتمع المدني

---

١ حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، ص٩٢٣.

والعودة إلى المجتمع القبلي والقرابي والطائفي هو الذي أسقط القناع عن هذه الشبكة الاجتماعية الجديدة في أعقاب هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧.[١]

لم تكن المجتمعات العربية قد أقامت مجتمعات مدنية راسخة على امتداد تكوّنها، فقد كانت البنى العصبية تقف حجر عثرة أمام هذا التكوّن، لذا أتت التنظيمات تحمل ضعفها في جوفها، فلم يكن لها أن تقف في وجه مؤسسات السلطة الحاكمة وتمنعها من الهيمنة عليها بأشكال مختلفة. لا يمكن تشبيه حال منظمات المجتمع المدني في العالم العربي على غرار ما هو حاصل في المجتمعات الغربية، لذا يبدو أي إسقاط للحالة الغربية على العالم العربي إسقاطاً في غير محله. فقدرة الدولة في العالم العربي على الحد من فاعلية عمل المجتمع المدني تتغذى من البنى الاجتماعية القائمة، إضافةً إلى سلطة القمع التي تملكها الدولة.

خامساً- طغيان التخلف

لا تزال المجتمعات العربية تقيم في التخلف المتعدد الجوانب، العلمية والفكرية والاقتصادية...، كما لا تزال عصيةً على الدخول إلى العصر والإفادة مما تقدمه الثورة العلمية والتكنولوجية. خلافاً لما ينسب إلى المجتمعات العربية من دخول في الحداثة، فإنّ ما عرفته هذه المجتمعات لا يتعدى قشرة الحداثة، وذلك بمعناها الحقيقي بما هي ثورة فكرية تقيم العقلانية محل الغيبيات، وتحلّ العلم مكان الخرافة، وتقيم السياسة على قاعدة الحرية والمواطنة والمساواة. ما تعرفه المجتمعات العربية ليس أكثر من تحديث، يعبّر عن نفسه بالإفادة من التقنيات وبناء الأبراج وشيء من التصنيع... يأخذ العرب من الغرب التكنولوجيا المادية من دون الأفكار والعلوم التي أنتجت هذه التكنولوجيا في الغرب، وذلك تحت حجج كون الأفكار الغربية في الفلسفة والعلوم لا تتوافق مع ثقافة العرب والمسلمين وتقاليدهم وعاداتهم.

في المجتمعات التي تحققت فيها الدولة المدنية خاضت الشعوب معركة الحرية

١ خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١، ص١٧٣-١٧٤.

والمواطنة جنباً إلى جنب مع معركة تجاوز التخلف، عبر تطوير العلوم وتحسين مستوى الاقتصاد وبناء الدول على قاعدة التصنيع، وحل مشكلات البطالة والأمية... وكان النجاح في تجاوز التخلف شرطاً ضرورياً لكسب المعارك السياسية والمدنية. أما في المجتمعات العربية، حيث لا يزال التخلف يلفّ حالها وحال شعوبها، فإن شعار الدولة المدنية محكوم بموانع يخلقها هذا التخلف نفسه. لا يساعد التأخر في مختلف المجالات على الوصول إلى الدولة المدنية، التي هي أحد الدرجات المتطورة من الحداثة. تقدّم هذه اللوحة السريعة الرقمية حول ميادين التأخر في المجتمعات العربية فكرةً عن المسافة الشاسعة المطلوب قطعها في ميادين التنمية التقدم.

لا تزال المجتمعات العربية مشدودة إلى ماضيها الذي يمسك بتلابيب الحاضر حيث تجثم الأموات على الأحياء وتتحكم بمصائرها. ويمثّل الاعتداد بالذات أحد أمراض الثقافة العربية، ويطغى على العقل العربي جنون امتلاك الحقيقة والرأي الصواب، وتنغرس هذه النظرة عميقاً في الوجدان العربي المصاب بنرجسية الدور الرسولي المناط به في قيادة العالم وتحوّل العرب إلى القوة المهيمنة، وهي نظرة تستند إلى تراث ديني يضع العرب في المكانة الأولى بين شعوب العالم، لكون نبي الإسلام قد خرج من ديارهم، ولكون المسلمين "خير أمةٍ أخرجت للناس".

أشار تقرير صدر عن "اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لدول غرب آسيا" (الإسكوا) خلال العام ٢٠١٠، تناول واقع التعليم في العالم العربي، إلى تحسن نسبي في انخفاض معدل الذين يجهلون القراءة والكتابة، لكنه أكّد، في المقابل، أنّ حجم الأمية لا يزال مرتفعاً ويسجّل أرقاماً تصل إلى ٤٠% من سكان العالم العربي. قبل تقرير الإسكوا ورد في تقرير "المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم" (الأليسكو) أن نسبة الاميين العرب هي في حدود ٦٠-٧٠ مليون مواطن، فيما سجّل "تقرير التنمية البشرية" للعام ٢٠٠٩ أنّ نسبة غير المتعلمين وغير القادرين على القراءة يتجاوز ٦٥ مليون مواطن. تجمع التقارير المشار إليها على أنّ نسبة النساء الأميات تتجاوز الخمسين بالمئة من الأعداد الواردة في حد أدنى، وتتفاوت بين قطر عربي وآخر بحيث تصل في بعض الأقطار إلى نسبة ٨٠% من العدد المقدر.

يؤثر حجم الأمية المرتفع على مشاريع التنمية التي يمكن لبلد عربي الانخراط

فيها، بالنظر إلى أنّ نصف السكان، على الأقل، سيكونون بعيدين عن المشاركة فيها. في السياق ذاته يؤدي حرمان المرأة من التعليم فقدانها جانباً أساسياً يتصل بحقوقها المساوية للرجل. فالأمية عند المرأة تمنعها من الدخول إلى سوق العمل ومشاركة الرجل في تحمل المسؤولية، ويخلّ بموقعها في علاقتها بالرجل ومدى الاستقلالية التي يوفرها التعليم والعمل، كما يحرمها حق المساواة معه في كافة الشؤون المدنية والسياسية. يعزز جهل المرأة هيمنة المجتمع الذكوري السائد في عالمنا العربي، ويعطي حجةً للقائمين عليه باستحالة إشراك المرأة وإعطائها حقوقها كاملةً، فيما هي لا تملك عملياً القدرة على استخدام هذه المساواة في حياتها العامة والخاصة.

ينجم عن انتشار الأمية بهذا العدد الضخم نتائج اجتماعية وفكرية خطيرة تتصل بالأفكار السائدة ونوع "التثقيف" الذي تخضع له الشعوب العربية. تؤدي الأمية إلى سيادة "الوثوقية" بالسلطة التي تحتكر نشر الفكر، خاصةً منها سلطة رجال الدين. ويترتب على مثل هذا الانقياد الأعمى نتائج من أخطرها التحول إلى الإرهاب والتطرف. فالأمية، مجدولةً بـ"الفكر" الغيبي والخرافي، تشكل بحراً تغرف منه حركات التطرف الأصولية وأرضاً خصبة لنمو الإرهاب المتعدد الوجوه...

تعاني القراءة من شبه الغياب لدى الشعوب العربية، ويتجلى ذلك في تقلص عدد القرّاء في العالم العربي وتراجع المشتريات المتصلة بالكتب الثقافية والفكرية لصالح أنواع من الكتب المتصلة بالأبراج والسحر والغيبيات والطبخ...

ترتبط القراءة بنشر المعرفة وحدودها، فيشير تقرير مؤسسة الفكر العربي عن التنمية الثقافية للعام ٢٠١٠، إلى أنّ معدل الالتحاق بالتعليم في الدول العربية لا يتجاوز ٢٢%، بينما يصل في كوريا الجنوبية الى ٩١%، وأستراليا ٧٢% وإسرائيل ٥٨%. في ميدان التعليم الجامعي، هناك أستاذ جامعي لكل ٢٤ طالباً في العالم العربي، بينما في اليابان هناك أستاذ لكل ٨ طلاب، وفي أميركا أستاذ لكل ١٣ طالباً.

أما في مجال حركة التأليف والنشر فيشير التقرير إلى أنّ عدد الكتب المنشورة عام ٢٠٠٧ في مجمل العالم العربي بلغ ٢٧٨٠٩ كتب، حيث تمثل الكتب الخاصة بالعلوم والمعارف نسبة ١٥%، والكتب المنشورة في الأدب والأديان والإنسانيات إلى ٦٥%. ويضيف التقرير أنّ كتاباً واحداً يصدر لكل ١٢٠٠٠ مواطن عربي مقابل

كتاب لكل ٥٠٠ إنكليزي وكتاب لكل ٩٠٠ ألماني. ويخلص التقرير إلى استنتاج حول معدل القراءة في العالم العربي لا يتجاوز ٤% من معدل القراءة في إنكلترا.

يورد تقرير الأمم المتحدة للتنمية الإنسانية، الصادر عام ٢٠٠٣ تحت عنوان "نحو إقامة مجتمع المعرفة" أرقاماً بالغة الدلالة. إذ لا يتجاوز عدد الكتب المنتجة في العالم العربي أكثر من ١% من الإنتاج العالمي، رغم أنّ العرب يشكلون نحو ٥%من سكان العالم. في العام ١٩٩١ مثلاً أصدرت البلدان العربية ٦٥٠٠ كتاب مقابل ١٠٢٠٠٠ لأميركا الشمالية و ٤٢٠٠٠ كتاب لأميركا اللاتينية. كما ورد في تقرير صادر عن معرض الشارقة الدولي للكتاب عام ٢٠٠٥ أنّ دور النشر العربية التي شاركت في المعرض وصل عددها إلى ٧٠٧ دور، فيما لم تعرض أكثر من ٢١٠٠ عنوان لكتب متنوعة الاتجاهات. ولم يتجاوز عدد الكتب الفنية الصادرة سوى ١٩٤٥ كتاباً، أي ما يمثل ٠,٨ %من الإنتاج العالمي. أما لجهة التوزيع فإن الكتاب في العالم العربي يكون ناجحاً عندما يصل توزيعه إلى ٥٠٠٠ نسخة، فيما تورد الصحافة الأجنبية أرقاماً عن كتب يصل توزيعها إلى مئات آلاف النسخ وأحياناً أكثر من مليون نسخة.

تشكّل الأوضاع الاقتصادية السائدة في المجتمعات العربية عنصراً معيقاً لصناعة الكتاب. ولا يزال مثلث الأمية والفقر والبطالة يرمي بثقله على الشعوب العربية ويكبّلها بحبال غليظة. إنّ عالماً عربياً تغلب عليه الأمية لا يحتاج إلى كتب لن تجد من يقرأها، كما أنّ عالماً عربياً يتجاوز فيه الفقراء ما نسبته ٧٣% من سكانه، ويعيش أغلبهم تحت خط الفقر، لن يشكل الكتاب هماً من هموم سكانه، في وقت يعجز الفرد فيه عن توفير ثمن هذا الكتاب. والأمر نفسه ينطبق على العاطلين عن العمل الذين وصل حجمهم إلى حوالي ٢٥ مليوناً وفق تقارير منظمة العمل العربية، حيث يحتاج هؤلاء إلى تأمين لقمة العيش وفرصة العمل قبل أن يدخل في خلدهم شراء كتاب لا يملكون أصلاً ثمنه.

تشكل ثورة الاتصالات وصناعة الإلكترونيات اليوم أحد المقاييس الأساسية في مدى دخول بلد ما ميدان التقدم العلمي والتكنولوجي. تجمع كل التقارير والإحصاءات على تأخر عربي عن الاندماج في هذا الجديد والإفادة من مكتسباته قياساً على ما يشهده العالم المتقدم. فعلى سبيل المثال، عشرة من كل مائة عربي لديهم جهاز كمبيوتر قياساً على ٣٤٢ مليون نسمة عدد السكان العرب. أما استخدام الانترنت فلا

يتجاوز ٢٠% من إجمالي المستخدمين في العالم، أي بحدود ٥٥ مليون مستخدم.

لا تقتصر المشكلة في عدم الاستخدام الكافي لمنتجات الثورة التكنولوجية، فالمعضلة الأكبر تكمن في عجز العالم العربي عن الدخول في صناعة هذه التكنولوجيا وتقديم ابتكارات في مجالها. تسجّل براءات الاختراع ضعفاً واضحاً، بحيث يظهر استناداً إلى بيانات مكتب تسجيل براءات الاختراع للاتحاد الأوروبي أنّ عدد البراءات هو كالتالي: ٤٦% دول أوروبية، ٣٧% أميركا الشمالية، ١٦% دول آسيا الصناعية. وبالتالي لا يبقى للعالم العربي، بالإضافة إلى أميركا الجنوبية وأفريقيا وباقي آسيا غير الصناعية، سوى ١% فقط من إجمالي براءات الاختراع.

تشير التقارير الصادرة عن منظمات دولية وعربية إلى كون المجتمعات العربية باتت بيئة طاردة للكفاءات العلمية. تشكل هجرة الكفاءات العربية ٣١ في المئة مما يصيب الدول النامية، كما أن هناك أكثر من مليون خبير واختصاصي عربي من حملة الشهادات العليا أو الفنيين المهرة مهاجرون ويعملون في الدول المتقدمة، بحيث تضم أميركا وأوروبا ٤٥٠ ألف عربي من حملة الشهادات العليا وفق تقرير مؤسسة العمل العربية. وتؤكد هذه التقارير أنّ ٥,٤ في المئة فقط من الطلاب العرب الذين يدرسون في الخارج يعودون إلى بلادهم فيما يستقر الآخرون في الخارج. ومن الأرقام الدالة أيضاً أنّ ٣٤ في المئة من الأطباء الأكفاء في بريطانيا ينتمون إلى الجاليات العربية، وأنّ مصر وحدها قدمت في السنوات الأخيرة ٦٠ في المئة من العلماء العرب والمهندسين إلى الولايات المتحدة، فيما كانت مساهمة كل من العراق ولبنان ١٥ في المئة. وشهد العراق ما بين ١٩٩١–١٩٩٨ هجرة ٧٣٥٠ عالماً تركوا بلادهم بسبب الأحوال السياسية والأمنية ونتيجة الحصار الدولي الذي كان مفروضاً على العراق آنذاك. وتشير هذه التقارير إلى عمل قسم واسع من العقول العربية في اختصاصات حساسة في بلاد الغرب، مثل: الجراحات الدقيقة، الطب النووي، الهندسة الإلكترونية والميكروإلكترونية، والهندسة النووية وعلوم الليزر، وعلوم الفضاء وغيرها من الاختصاصات العالية التقنية.

إضافةً إلى هذه الأرقام الدالة على مظاهر التخلف التي تضرب المجتمعات العربية، يمكن إيراد بعض العناوين التي تصبّ في الاتجاه نفسه، من قبيل ضحالة موقع الإعلام

في مواجهة التخلف الثقافي، حيث تلعب وسائل الإعلام دوراً سلبياً في تكوين الذهنية العربية، من خلال برامجها التي تشوّه الوعي لدى المواطن. يضاف إلى ذلك حجم الفضائيات الخاضعة لسلطة التيارات الدينية، والتي تضخّ برامج، تحت اسم الدين، تحرّض على العنف والكراهية وكل ما يمتّ إلى الخلافات الطائفية والمذهبية.

يختصر هشام شرابي حال المجتمعات العربية وتخلفها بالقول:

إنّ التخلف الذي نجابهه كامن في أعماق الحضارة الأبوية (والأبوية المستحدثة)، ويسري في كل أطراف بنية المجتمع والفرد، وينتقل من جيل إلى آخر كالمرض العضال. وهو أيضاً مرض لا تكشف عنه الفحوص، وتعجز عن تفسيره الأرقام والإحصاءات. إنه حضور لا يغيب لحظةً واحدة عن حياتنا الاجتماعية، نتقبله ونتعايش معه كما نتقبل الموت مصيراً لا مهرب منه، نرفضه ثم نتناساه. وعلى الصعيد النفسي - الاجتماعي، ومستوى النظرية والممارسة، يتخذ هذا التخلف أشكالاً عدة تتميز عن بعضها بعضاً بصفتين مترابطتين: اللاعقلانية والعجز. اللاعقلانية في التدبير والممارسة، والعجز عن الوقوف في وجه التحديات والتغلب عليها. إنه التخلف المتمثل في شلل المجتمع العربي ككل: في تراجعاته المستمرة، في انكساراته المتكررة، في انهياره الداخلي.[١]

سادساً- معضلة تقلص قوى التغيير

لعلّ أحد المعضلات الكبرى في وجه الدولة المدنية في العالم العربي هو افتقاد القوى الحاملة لها من جهة، وصعود القوى المناهضة لها من جهة أخرى. في الجانب الأول، تفتقر المجتمعات العربية إلى القوى العابرة للعصبيات وإلى الأحزاب ذات التوجه الديمقراطي والعلماني. ولم يكن حال المجتمعات العربية بمثل هذه الضحالة في

١ هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص١٤.

القوى كما هو في المرحلة الراهنة من تطورها. ويعود الأمر بشكل أساسي إلى الاستبداد السياسي وممارسة الأنظمة الديكتاتورية التي تكفّلت، على امتداد تاريخ طويل من سيطرتها، بإبادة القوى الاجتماعية والسياسية التي يمكن لها أن تشكّل حاضنة الدولة المدنية ورافعة قيامها. تدفع المجتمعات العربية ثمن هذه السياسة فراغاً في الثقافة المدنية والديمقراطية، يفاقمها مجمل الانهيارات البنيوية المتصاعدة. ويشكّل بناء هذه القوى المدنية والاجتماعية شرطاً ضرورياً في المعركة المفروضة لتجاوز البنى العصبية نحو إقامة الدولة المدنية.

المعضلة الموازية التي تقف سدّاً منيعاً أمام قيام الدولة المدنية يتمثل في صعود التيارات الإسلامية والأصولية والقوى التي تدفع بها إلى الساحة السياسية. إنّ ضرب القوى المدنية والديمقراطية من قبل الاستبداد السياسي خلق فراغاً فعلياً على صعيد قوى المعارضة الديمقراطية في العالم العربي. ليس هناك فراغ في المطلق في أي مجتمع، فالفراغ يحتاج من يملأه. في الحال العربية، فتح ضرب القوى المتقدمة الطريق أمام القوى الإسلامية لملء هذا الفراغ. فهذه القوى صعدت إلى السطح على حساب انهيار المشروع النهضوي بعد هزيمة حزيران/ يونيو، ورفعت الشعارات التي رأت فيها الخلاص للمجتمعات العربية من تخلفها وهزائمها. وبصرف النظر عن المآل الحتمي لفشل هذه القوى في أن تقدم الخلاص، إلاّ أنها تحتل المساحة الأوسع اليوم من الفعل السياسي في معظم الأقطار العربية. وتشكّل هذه القوى عدواً لما يعرف بالدولة المدنية، فمشروعها الأيديولوجي والسياسي قائم على نقضها والدعوة إلى الدولة الدينية بكل معنى الكلمة، لجهة تطبيق الشريعة ورفض المساواة بين المواطنين وحكم رجال الدين... كل ما تطرحه هذه التيارات يعاكس الطموح العربي نحو إقامة دولة مدنية. بهذا المعنى تشكّل قوى هذه التيارات رأس حربة شرسة ضد التوجهات المدنية للحياة السياسية، وقد بدأت تترجم معارضتها هذه بإلصاق تهم الكفر والارتداد والخيانة ضد الداعين إلى الحكم المدني، بل ذهب بعضها في بلدان عربية إلى استخدام العنف المادي ضد القوى المدنية والديمقراطية.

الفصل الرابع

الانتفاضات العربية وشعار الدولة المدنية

ازدهر شعار الدولة المدنية مع اندلاع الانتفاضات في بعض الأقطار العربية، وبات عنواناً للدولة المقبلة في مواجهة الأنظمة الاستبدادية القائمة من جهة، وفي وجه شعار الدولة الدينية والدعوة إلى استعادة الخلافة، المطروح منذ عقود مع صعود الإسلام السياسي، من جهة أخرى. وقد طرحت القوى المدنية والديمقراطية، من ليبرالية ويسارية، هذا الشعار، كما طرحته التيارات الإسلامية الرئيسية التي انخرطت في الانتفاضات، وشكّلت وثيقة الأزهر نصاً متميزاً ومستقلاً تناول فيه مفهومه للدولة المدنية.

ما الأسباب الموضوعية التي أدت إلى اندلاع الانتفاضات، وما هي المآزق التي رافقتها وتتحكم في مسارها راهناً ومستقبلاً؟ وبالتالي ما هي حقيقة شعار الدولة المدنية، وما مدى صدقية القوى التي قالت به، وأين يكمن الحقيقي والشكلي في طرحه؟

أولاً– في عوامل اندلاع الانتفاضات ومأزقها

تتعدد العوامل والأسباب التي أدّت إلى اندلاع الانتفاضات العربية، وتتفاوت بين بلد وآخر، لكنّ القاسم المشترك في ما بينها هو أنها نتيجة الاحتقان السياسي والاجتماعي،

وانسداد آفاق التطور الناجم عن تفاقم التناقضات في كل بلد عربي. تحت هذا السقف يمكن قراءة خصوصية كل انتفاضة قامت أو ستقوم لاحقاً. ويمكن تعداد بعض العوامل التي أدّت إلى الانفجار، والتي تشترك فيها جميع البلدان العربية بوجه عام.

١ - بعيداً عن نظرات تشكيكية أطلقت حول توقيت انطلاق الحراك الجماهيري في العالم العربي، وهو تشكيك يتصل بمنطق المؤامرة الدائمة التي تقودها الدول الغربية وإسرائيل في إطار بناء الشرق الأوسط الجديد، وتقسيم العالم العربي وتحويله دويلات طائفية ومذهبية ومنع توحده، كل ذلك للهيمنة على ثرواته... خلافاً لنظرية المؤامرة هذه، من واجب القوى السياسية والنخب والمثقفين طرح السؤال الفعلي والمنطقي: لماذا تأخر حراك الشارع العربي إلى هذه الفترة المديدة جداً من عهود الظلم والقهر؟ ولماذا ظلّ العجز عن كسر جدار الخوف قائما وصلباً إلى هذا الحد؟ فيما تقدم وقائع التناقضات والاختلالات المتعددة الجوانب أكثر من حافز للثورة على الأوضاع السائدة. يبقى هذا السؤال قائماً وبإلحاح، بل يكتسب راهنيةً ومستقبلية، رغم الشرارات التي اندلعت هنا وهناك في أكثر من دولة. كل ذلك حتى لا تعود مظاهر الجمود والعجز والخنوع إلى فرض نفسها مجدداً على حياة الشعوب العربية.

٢ - لم تتكوّن الأنظمة العربية استناداً إلى عملية ديمقراطية قائمة على انتخابات عامة، وعلى تداول سلمي للسلطة، بل على أساس انقلابات عسكرية قادتها نخب من العسكريتاريا العربية، أطاحت بالأنظمة السائدة ونصبت نفسها أنظمةً بديلة، وحددت انقلابها بوصفه الثورة الجديدة والمنقذة. وقد اتّسمت توجهات هذه النخب منذ البداية نحو احتكار السلطة، وإزاحة القوى السياسية القائمة بقرارات كان أهمها منع الأحزاب السياسية، باستثناء ما هو تحت إدارة العسكر. لم تكن الحياة السياسية فارغة من القوى قبل الانقلابات، بل كانت تتضمن تيارات ليبرالية ويسارية ذات وزن ودور في كل من مصر والعراق وسوريا...

بإلغائها نمط الحياة السياسية والقوى الحزبية الموجودة، أسست النخب العسكرية أنظمة سياسية تقوم الشرعية فيها على القبضة الأمنية المغلّفة بأيديولوجيا تعلن انتسابها إلى الجماهير وتنوب عنها في القرار والمصير. كانت النخب تحمل في جوهر منظومتها الفكرية عداءً للديمقراطية وللتعددية السياسية ولتداول السلطة

وللاحتكام إلى انتخابات تشريعية حرة ونزيهة، كما كانت تتوجّس مما يعرف بحرية التعبير والرأي والإعلام. هذه المنظومة الأيديولوجية التي حملتها النخب العسكرية حددت لها منذ البداية وجهة السياسة والحكم.

هكذا، وبعد حوالي ستة عقود من سياسات ممعنة في إلغاء مشاركة الشعوب العربية في الحياة السياسية وتهميش القوى المعارضة، وجدت الشعوب العربية نفسها أمام حالة من الاحتقان والكبت، بل وحجز تطورها في قالب حديدي. وفي ظل عالم مفتوح على التأثر والتواصل، وانتشار قيم الحقوق الإنسانية، كان لا مفرّ أن يكون تصريف الاحتقان عبر "انفجارات" شعبية اتخذت في كل مكان شكلاً متوافقاً مع واقع البلد.

٣- تشكّل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والمعيشية التي آلت إليها المجتمعات العربية عنصراً وازناً من عناصر الحراك الاجتماعي. منذ الاستقلالات، وفي سياق التغيرات السياسية التي شهدتها معظم الدول العربية، قدمت النخب الحاكمة برامج اقتصادية واجتماعية واعدة، عمادها الإصلاح الزراعي وتسليم الأراضي إلى الفلاحين، وتحسين مستوى الصناعة والخدمات، والحد من استثمار واستغلال الإقطاع والرأسمالية لجموع الشعوب العربية. وعلى قاعدة هذه البرامج اكتسبت النظم الحاكمة شرعية جماهيرية، لكون هذه المطالب تمثل لهذه الجماهير آمالاً في الخروج من الفقر والذل والاضطهاد، فأعطت هذه النخب ثقتها وقبلت بالتنازل عن حقوق سياسية، في ظل شعارات أطلقتها النخب الحاكمة الجديدة بأنّ تحسين مستوى الجماهير يفوق مطلب الديمقراطية السياسية، وأنّ المطلوب تحقيق إصلاحات اقتصادية قبل الإصلاحات السياسية. هكذا، وعلى امتداد ثلاثة عقود من السياسات الاقتصادية والاجتماعية، تكشّف ضعف الإصلاحات والتنمية، وظهر خواء الإصلاحات الزراعية وفشلها في تحسين أوضاع سكان الريف، وظهرت عمليات التأميم فارغةً من إنجاز عملية التنمية الحقيقية للمجتمع... أي باختصار تحولت الوعود بالتنمية الشاملة، والانتقال بالمجتمعات العربية إلى مستوى أفضل، إلى تعميق حال الاختلالات الاجتماعية وإلى المزيد من القهر.

٤- اقترن شعار المحاسبة على الفساد ومعاقبة المفسدين بشعارات الحرية والكرامة

والخبز، وصولاً إلى الشعار المركزي المتمثّل في إسقاط النظام بوصفه العامل الحاسم الذي يمكن أن يضع حدّاً للفساد والمفسدين. ولم يكن هذا المطلب غريباً بعد أن تكشّفت حقائق وأرقام عن حجم الفساد المستشري في العالم العربي، وعن حجم المستفيدين منه، وعلى الأخصّ من المسؤولين عن الدولة المفترض فيهم حماية المال العام. فأصل الفساد أو جرثومته هو تحوّل السلطة إلى مصدر للثروة، واحتكار السلطة والثروة، وتوزيع الامتيازات والمغانم بحسب درجة الولاء.

٥- شهدت المجتمعات العربية خلال العقود الأخيرة نوعاً من الانفجار السكاني نتيجة تزايد عدد الولادات بشكل يسجّل الأعلى في العالم. وقد أنتجت هذه الزيادات أعداداً من الشباب في كل من البلدان مثلوا أكثر من نصف السكان، بحيث تحولت هذه المجتمعات عملياً إلى مجتمعات شابة. أمكن لهذه الأجيال أن تحصّل مستويات من التعليم يسّرتها خطط قامت بها الحكومات في نشر معاهد التعليم وتوفير الاستفادة منه لأوسع المجموعات السكانية. كما أنّ نشر الجامعات في المناطق، وعدم اقتصارها على المراكز في المدن، ساهم في تمكّن أقسام واسعة من الشباب من تحصيل تعليم جامعي متعدد الاختصاصات.

اقتصرت الإفادة من فرص العمل على عدد محدود من خريجي الجامعات، وعلى أصحاب الانتماءات الحزبية للنظام الحاكم، أو على الولاءات الفئوية ومحاباة الفئات الحاكمة، بحيث لم يكن مقياس الكفاءة هو الأساس في الحصول على الوظيفة. هكذا شعرت أعداد واسعة من الشباب بحجم الثمن الذي يجب أن يدفعه المتخرج من الجامعة للحصول على الوظيفة، فسادت مشاعر الإحباط واليأس من أنظمة تعجز عن تأمين فرص العمل لأبنائها. فمنهم من هاجر إلى خارج بلده سعياً وراء لقمة العيش، فيما آخرون كانوا مضطرين للعمل في أعمال لا تتناسب مع تحصيلهم العلمي، بينما قبع معظمهم في البطالة والاستعانة بالأهل لتأمين معيشتهم. ولم يقتصر التهميش فقط على الجانب الاجتماعي والاقتصادي، بل طال الحياة السياسية التي كانت محتكرة من أقلية حزبية أو فئوية أو طائفية، فيما تعيش الأجيال الشابة خارج القرار السياسي، ممارسةً أو تأثيراً في صنع هذا القرار. هذه العوامل، مجتمعةً، كانت تعزز الاحتقان والرفض وتزرع روح التمرد على الأوضاع السائدة لدى هذه الفئات الواسعة من الشباب.

٦- لم يكن انخراط أجيال الشباب في التعليم والتحصيل الثقافي معزولاً عن التطورات العلمية التي أنتجتها ثورة التكنولوجيا وخصوصاً في مجال الاتصالات. ولم يكن هذا الاحتكاك بحاجة إلى تخصصات عالية غير متوفرة، مما أعطى جيل الشباب فرصة التعرّف إلى العالم بمختلف جوانبه، بل والتفاعل مع مختلف الشعوب وشبابها في بلدان العالم، بما فيها تبادل الهموم ومعرفة مشاكل المجتمعات المتنوعة. سمحت وسائل الاتصال الحديثة، من الأنترنت إلى مواقع التواصل الاجتماعي، بتكوّن ثقافة سياسية عالمية، وباطلاع الشباب على مجريات العالم وعلى الفكر السياسي خصوصاً في مجال الحريات والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها من القيم والمبادئ الإنسانية المنتشرة في العالم.

ترك هذا التواصل والاحتكاك بالعالم الخارجي آثاراً عميقة على "شخصية" الشباب العربي، فبات بإمكانه المقارنة بين الحراك الاجتماعي والسياسي والفكري في العالم، وبين الجمود والعقم في مقومات التغيير والتحديث السياسي في بلاده. ورأى في نفسه قدرةً على كسر محرّمات الإعلام السلطوي الذي يمنع معرفة مجريات الحياة السياسية، حيث دأبت هذه الأنظمة على تجهيل الشعب بوقائع الاضطهاد والفساد واحتكار السلطة. لذلك كان دخول الشباب معركة كسر احتكار الاعلام عنصراً مهماً في إعادة قولبة "شخصيتهم" وإدخالها في صميم الحياة السياسية والاجتماعية، رغماً عن مواقف السلطة وأزلامها. سيكون لكسر هذا القيد الإعلامي والمعرفي أثر كبير في نجاح الانتفاضات التي حصلت في أكثر من دولة عربية، حيث يسجّل لأجيال الشباب استخدام ثورة الاتصالات ووضعها في خدمة الحراك السياسي الجاري، وربط المناطق ببعضها، وتأمين التواصل غير المحدود بين فئات الشعب، وبالتالي، عملياً، إلغاء أنظمة الرقابة وتقييد حرية الفكر التي كانت عماد سياسات الأنظمة ضد الحياة السياسية.

عشية الحراك الاجتماعي كانت أجيال الشباب تعيش ما يمكن اعتباره "انفصام شخصية"، ناجماً عن المفارقة بين قوى تمتلك العلم والمعرفة والقدرة على نشر الأفكار، والاحتكاك بالعالم الخارجي وتوظيف علومه، وبين واقع سياسي يحجز هذه القوى في "صندوق حديدي" ويمنع إشراكها في الحياة السياسية ويهمّش موقعها.

بدت المفارقة غريبة بين قوى شبابية تمتلك القدرة المادية على الحراك وبين أطر سياسية وحزبية تعيق هذه القدرة بل وتسعى إلى شللها. هذا الانفصام المقرون بوعي المعضلة واليأس من الإصلاح، الذي لم تبدر أي بارقة أمل من السلطات في تحقيقه، كلها تفسّر اندلاع الحراك الاجتماعي من قبل أجيال الشباب بدءاً من تونس وامتداداً إلى مصر وسائر الأقطار العربية التي تشهد حراكاً، أو المنتظرة دورها.

٧- لعبت الميديا بكل منوعاتها دوراً مركزياً في الحراك السياسي الشعبي الذي اندلع في الأماكن الساخنة. ولا بدّ من الاعتراف بأنه ما كان للانتفاضات التي قامت أن تشهد هذا النجاح لو لم تؤدِّ وسائل الإعلام والاتصال دورها في إيصال الخبر والصورة والتعليق السياسي والتحريض وترويج الشعارات إلى كل مكان في البلد الذي يشهد حراكاً. فقد بات بإمكان المقيم في أبعد المناطق أن يتواصل مع المقيم في قلب منطقة الحدث، مما أعطى للحراك زخماً كبيراً وساهم في انتشاره في معظم المناطق. وهكذا بدأت الأحداث في مصر، من قلب القاهرة، لتمتد سريعاً إلى أقصى الأرياف المصرية، والأمر نفسه في اليمن وسوريا. تكتسب هذه النقطة أهميتها الجوهرية مقارنةً مع أحداث وتحركات شعبية وشبه انتفاضات حصلت في أكثر من بلد عربي في مراحل سابقة، ولكن أمكن إجهاضها والتعتيم عليها، ولم تدرِ الشعوب بها إلاّ شذرات متناثرة، بل وبعد حصولها بزمن، فيما يصعب اليوم إخفاء الانتهاكات وأعمال القمع التي تطال المتظاهرين.

٨- ساهمت الميديا الرقمية في إطلاق نظريات على الانتفاضات أو "الثورات" بوصفها صنيعة هذه الميديا، أو كما أطلق عليها ثورة الإنترنت والفايسبوك. تستحق هذه النظرية نقاشاً موضوعياً، بعيداً عن العدمية أو التضخيم. لا شكّ أنّ الدور الذي لعبه الشباب الحاصل على تقنية المعلومات والقادر على استخدامها في الآن ذاته كان دوراً أساسياً في إطلاق الحراك الشعبي وإيصاله إلى مختلف أنحاء البلاد وتأمين تفاعل معه من أوسع الفئات الإجتماعية. لكن التكنولوجيا، مهما كان تطورها، لا تصنع لوحدها حراكاً شعبياً واسعاً بالشكل الذي شهدناه ونشهده، فالتكنولوجيا عنصر دافع ومكمّل، وشرط ضروري، لكنه غير كافٍ. وذلك لأنّ الأساس الذي سمح للتكنولوجيا بأن تفعل فعلها هو الاحتقان الشعبي الناجم عن الاستبداد السياسي والبؤس الاجتماعي وتهميش

فئات واسعة من المجتمع وحجم الفساد المستشري... كلها عوامل تشكل القاعدة الموضوعية للانفجارات الحاصلة. إنّ اقتران هذا الاحتقان باستخدام التكنولوجيا هو الذي جعل من الحراك الشعبي يأخذ طابعاً انفجارياً وشاملاً بشكل لم يكن معهوداً في السابق. وهو أمر يؤكد على العلاقة الجدلية بين العلم وتطوره، من جهة، وبين التقدم الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى، ومدى القدرة على توظيف منتجات العلم في خدمة هذا التغيير السياسي والاجتماعي.

٩- يطرح الشكل الذي اتّخذه الحراك الاجتماعي، عبر إطلاقه من قبل أجيال الشباب، أسئلةً عن دور القوى السياسية والاجتماعية التي يفترض أنها تشكّل قوى المعارضة المنوط بها عملية التغيير السياسي. فقد فوجئت القوى السياسية المعارضة، كما سائر قوى النظام، باندلاع الحراك الشعبي واتخاذه الحجم غير المتوقع له قياساً على حراك في مراحل سابقة. وترافقت المفاجأة مع مواقف بدا بعضها مستهجناً لجهة التشكيك بالحراك والقوى القائمة به، والإحجام عن الانخراط فيه، بما جعل معظم هذه القوى تقف على الهامش، تراقب ما يحصل من دون أن تكلّف نفسها عناء البحث والتدقيق بطبيعة الحراك وأهدافه وشعاراته والقوى التي أطلقته والمدى الذي سيصل إليه. ينطبق هذا الحكم على النخب السياسية، كما يطال في الوقت نفسه أطيافاً واسعة من المثقفين.

لا تستعصي دراسة هذه المواقف على البحث والتفسير، بل يمكن تقديم عوامل موضوعية وذاتية في الآن نفسه. في العوامل الموضوعية، تشكّل السياسات القمعية وحجم الاضطهاد الذي عانته قوى المعارضة من قبل أنظمة الاستبداد وأجهزتها الأمنية عنصراً مهماً في شلّ فاعلية وقدرة قوى المعارضة. حيث اعتمدت سياسة قمع حقيقية لهذه القوى، بما جعلها عاجزة عن قيادة أي حركة اعتراضية، وهو حكم لا يمكن استثناء أي بلد عربي منه، وإن كانت عملية القمع ووسائلها تتفاوت بين بلد وآخر. واتّخذ القمع شكلاً آخر تمثل في استيعاب النظام السياسي لشرائح واسعة من نخب المثقفين المعارضين، عبر إدماجهم في أجهزة الدولة وتأمين المغريات المادية عبر الوظائف أو المواقع الرسمية المعطاة لهم. ولم يقتصر الاستيعاب على النخب الحزبية بل طال أيضاً عدداً واسعاً من الأحزاب المعارضة نفسها من خلال استيعابها

في ما يعرف بـ"الجبهات الوطنية"، حيث لم تكن أحزاب المعارضة سوى الديكور اللازم للنظام والتغطية التجميلية لعدم انفراده بالسلطة.

أمّا الجانب المتصل بالحركات الحزبية نفسها فيمكن القول إنّ هذه الأحزاب ظلت تقتات من أيديولوجيات ومفاهيم وبرامج سياسية تقادم عليها الزمن وباتت عاجزة عن تشكيل المرشد النظري للممارسة العملية. ولعل الحراك الأخير كشف عجز هذه القوى عن تقديم تفسير سياسي واجتماعي وفكري للتطورات التي شهدتها المجتمعات العربية، وطبيعة التناقضات البنيوية التي تعصف بمكوناتها، بما يسمح بتوقع الحدّ الأدنى من الحراك الكامن بقوة لدى شعوب هذه المجتمعات. في المقابل برز عجز هذه القوى عن إدراك حجم القوى الشبابية الصاعدة والمتسلّحة بالتكنولجيا الحديثة، وتقدير الدور الذي يمكن أن تلعبه، بما يسمح لهذه الأحزاب بالانفتاح على هذه الأجيال والتواصل معها والسعي إلى إدخال السياسة إلى نشاطها. على العكس، ظلت النخب الشائخة لهذه الأحزاب تنظر إلى أجيال الشباب نظرةً فوقية مشككة في طريقة عملها وطبيعة نشاطها وضعف ممارستها السياسية، ومستخفةً بالقوى التحريكية الكامنة داخلها.

١٠- لعلّ أهم العوامل التي ساعدت على تواصل الحراك الاجتماعي واندفاعه من تونس إلى سوريا كان كسر جدار الخوف الذي صنعته الأنظمة وأجهزتها الأمنية بقوة الحديد والنار. فعلى امتداد عقود كان الهم الرئيسي للنخب الحاكمة السعي إلى تكريس سلطتها وجعلها غير قابلة للزوال. ولتأبيد هذه السلطة بنت قيادات هذه الدول أنظمة أمنية، فحوّلت الجيوش وقوى الأمن والمخابرات إلى أجهزة تسلّطية همها الأساسي منع الاعتراض على النظام وسياساته، وقمع أي تحرّك، وإلغاء الحياة السياسية وحرية التعبير، وإلقاء المعارضين في غياهب السجون أو في المنافي أو إرسالهم إلى القبر. هكذا نشأت ممالك الخوف في كل مكان، وكان تعميمها أحد شروط استمرار الأوضاع من دون تغيير. ومنذ اندلاع الانتفاضات ساد خطاب مشترك من قبل الحكّام يعتمد على إثارة الخوف والرعب من أي تغيير قد يحصل ويؤدي إلى تبوء قوى سياسية السلطة مكانهم، وانتشرت تعابير المؤامرة الخارجية والفتنة الآتية من الخارج، ورُمي بها كل من ينزل إلى الشارع، وهي شمّاعة موروثة منذ استولت

هذه القيادات على السلطة. إنها حجج تحمل في جوفها احتقاراً للإنسان العربي، فتجعل منه خائناً ومرتهناً إلى الخارج، وتعبّر في الآن ذاته عن رؤية تسمه بالعجز عن قيادة نفسه وخوض ميدان التغيير السلمي. وتكمل المنظومة بالتخويف من الحركات الأصولية وسيطرتها على السلطة، وكأنها تخيّر الشعوب العربية بين أهون الشرور، في وقت بات معروفاً تلك العلاقة الجدلية بين هذه الأنظمة والحركات الأصولية وتبادل الخدمات ودعم كل واحد للآخر. ولم تتورع هذه القيادات أيضاً بالتهديد بجرّ البلاد إلى أتون الحروب الأهليةً والفتن الطائفية، واللعب على الغرائز العشائرية والقبلية الكامنة في كل دولة عربية. كانت هذه الأنظمة ومنظّروها من المثقفين والمحللين العاملين في خدمتها تدرك أنّ طرد الخوف من نفوس الشعب سيعني صعود روح التمرد ورفع مستوى الغضب إلى أقصى حدوده.

منذ اليوم الأول لنزول الجماهير في تونس ظهر أنّ شكلاً مختلفاً من التعبير الشعبي بدأ يشقّ طريقه، أبرز ما فيه تحطيم الحواجز الداخلية في الذات، والتمرد على القمع القابع في العقل قبل أن يكون في الشارع. ولعلّ أهم ما تميزت به حركات الشارع هو ذلك التجرّؤ غير المعهود على النزول إلى الساحات العامة والمطالبة بإسقاط الأنظمة ومحاكمتها، والاستعداد لتلقي الرصاص، والبقاء في الساحات وتقبّل المواجهات مع الشرطة وبلطجيتها. هذا التحطيم لجدار الخوف شكّل عنصراً مهماً في انفجار الاحتقان السياسي والاجتماعي، وفي إطلاق الحراك وتواصله والاستعداد لدفع الثمن، اعتقالاً وموتاً وتدميراً. ولعل كسر هذا الحاجز النفسي سيكون من المؤشرات الهامة في التحولات العربية نحو التغيير.

في مآزق الانتفاضات

رفعت الانتفاضات العربية شعاراً موحّداً عنوانه إسقاط أنظمة الاستبداد وإقامة مجتمع تسوده الديمقراطية. واستطاعت أن تنجز مهمة إسقاط رأس النظام أو هياكله المركزية عبر إطلاق حراك شعبي واسع لعله الأهم في مسار الانتفاضات بالنظر لأنّ هذا الحراك أعاد إدخال الشعوب العربية إلى السياسة، بفئاتها المتعددة وخصوصاً الشباب منها، بعد أن حجزتها الأنظمة واحتكرت التحكم بمقدرات كل بلد، وألغت

موقع الشعب في تقرير مصيره. سادت في المراحل الأولى من إطلاق الانتفاضات موجة من التضخيم لمسارها، حيث جرى تصنيفها بأنها ثورات ستطيح الديكتاتوريات وتحقق حكم الشعب، وهي مبالغة كانت جواباً عن إحباط ساد طويلاً لدى الشعوب العربية، وجعلها تقيم في اليأس من إمكان دقّ باب التغيير وإطاحة الاستبداد بعد أن تجذّر عقوداً في السلطة ومؤسساتها واخترق العقل العربي وجعله يخضع للاستسلام.

بعد مرور فترة زمنية كانت كافية لتقييم ما أنجزته الانتفاضات، وتعيين المفارقة بين الشعارات وما تحقق منها على أرض الواقع، بعيداً عن التضخيم والعدمية، يمكن القول إنّ ما حققته هذه الانتفاضات على صعيد إسقاط الديكتاتوريات كان أمراً مهماً جداً وشرطاً ضرورياً لإطلاق المراحل القادمة من الصراع نحو تحقيق المطالب الشعبية. لكنّ النتائج التي تمخضت عنها هذه الانتفاضات، بعد أن استقامت الأمور واحتكمت إلى العملية الديمقراطية، لم تكن نتائج تأمل بها قوى التغيير، خصوصاً أنها أتت إلى الحكم بالتيارات الإسلامية التي استعادت شعارات تقع خارج التاريخ وتسعى إلى فرضها، وهو ما أصاب الكثيرين، من الذين نظروا إلى الانتفاضات بأحلام وردية، بحال من الإحباط واليأس، وبات مصطلح "الربيع العربي" لديهم خريفاً أو شتاءً.

إذا كانت الانتفاضات قد قامت تحت راية الديمقراطية والسعي إلى تحقيقها، فإنّ المآل الذي انتهت إليه أتى يعكس مأزق التطور الديمقراطي في المجتمعات العربية. أول هذه المآزق أنّ الانتفاضات سقطت على بنى وعصبيات غير مؤهلة لاستقبال مسار ديمقراطي، فانفجرت تحت وطأة الاحتقان الذي كان سائداً، وتحوّل بعضها إلى حروب أهلية، لا تساعد أبداً في التحول نحو الديمقراطية. ثاني العوامل أنّ الانتفاضات الداعية إلى الديمقراطية كانت تفتقد إلى حامل من القوى الديمقراطية نفسها وإلى المعارضات الحقيقية للاستبداد. لقد نجحت أنظمة الاستبداد في القضاء على هذه القوى، بسياستها القمعية على امتداد عقود من حكمها، فبانت الأحزاب السياسية العنصر الأضعف في اللهاث وراء الأحداث الجارية، وفي عدم القدرة على تقديم أجوبة متقدمة على الحراك. لم تكن فئات الشباب، التي لعبت دوراً مميزاً في الحراك، تمتلك تلك الثقافة السياسية أو القدرة التنظيمية التي تعوّض فيها النقص الفادح الناجم عن غياب المعارضة الحزبية. وقد برز هذا الضعف بعد أن سارت

الأمور في مجراها الطبيعي لجهة الانتخابات، حيث لم تستطع حركات الشباب أن تترجم حراكها في الشارع أصواتاً في صناديق الاقتراع، وبانت المسافة بعيدة بينها وبين قاع المجتمع.

وسط هذا الفراغ كان لا بد لقوى الإسلام السياسي أن تتصدر الانتفاضات وتقطف نتائجها خلال العملية الديمقراطية، وذلك بالنظر إلى أنها الأحزاب الوحيدة التي كانت موجودة على الأرض، وتملك قواعد شعبية ومقدرة تنظيمية على تجييش الناس. هذا الوجود الحزبي أفاد من التواطؤ الذي كان يحصل دوماً بين السلطة وهذه الأحزاب من جهة، أو من التعاطف الشعبي مع هذه الأحزاب عندما كانت السلطات تمارس القمع ضد قياداتها. لذا لم يكن غريباً أن تحتل التيارات الدينية الموقع الأول في صناديق الاقتراع، وأن تصل إلى أعلى قمم الهرم السياسي.

في غياب قوى المعارضة المدنية والليبرالية واليسارية، وفي صعود التيارات الإسلامية، وفي انفجار البنى المجتمعية، يقع مأزق التطور الديمقراطي للمجتمعات العربية، ويضعها في مسار متعرّج ستظل الصراعات والنزاعات تحكمه لفترة مديدة، إلى أن تتكون القوى السياسية والاجتماعية البديلة القادرة على قيادة العملية الديمقراطية في المدى البعيد.

ثانياً- الدولة المدنية في خطاب الشباب والتيارات الليبرالية واليسارية

منذ الأسابيع الأولى لاندلاع الانتفاضات ارتفع شعار الدولة المدنية بوصفه قاسماً مشتركاً قالت به معظم المجموعات الشبابية والسياسية التي نزلت إلى الشارع. ولم يقترن الشعار بشرح لمضمونه وأهدافه، بل كان شعاراً عاماً تكتنفه الضبابية لجهة التفسير الذي كان كل طرف يرمي إليه من تبنّي الشعار. كان شعار الدولة المدنية قد ازدهر في العقدين الأخيرين، خصوصاً منذ انهيار المعسكر الاشتراكي، وكان، في حيز أساسي منه، يجيب على الديكتاتورية بضرورة إقامة الديمقراطية التي تقع الدولة المدنية في صميمها. كما كان الشعار يردّ مسبقاً على دعوات التيارات الدينية المتصاعدة، بوصفه جواباً على حكم الشريعة أو الحكم الإلهي. كما لم يكن الشعار

بعيداً، خصوصاً لدى القوى الشبابية وتنظيماتها، عن الاحتكاك بالفكر الغربي، فقد سهّلته وسائل الاتصال الحديثة وثورة التكنولوجيا، وانفتاح أجيال شبابية على الفكر السياسي في جانبه الديمقراطي. كما لم يكن الشعار بعيداً عن المنظومة الفكرية للتيارات الليبرالية واليسارية، التي تملك جذوراً في المجتمعات العربية، وتحمل تراثاً ثقافياً يصبّ في رفض الاستبداد بوجهيه السياسي والديني.

إذا كان الطرح المدني قد شكّل الأرضية المشتركة لمعظم التيارات السياسية، فإنّ المضمون المفترض إعلان تفاصيله كان يعاني من الغموض في فهم الدولة المدنية وما تعنيه على صعيد المواطنة والمساواة والقيم الديمقراطية. وكانت فئات الشباب أكثر القوى البعيدة عن إدراك محتويات الشعار، بصرف النظر عن الدور النشط الذي لعبته في حراك الشارع. ويعود هذا الأمر إلى أنّ الحركات الشبابية كانت تفتقد الى البرنامج السياسي المستند إلى ثقافة سياسية، وهو ضعف ناجم عن تكوينها السياسي البدائي، وعن نقص في الخبرة السياسية وممارسة المعارضة ضد النظام في شتى أشكاله. لا ينفي هذا التحفظ إيجابية التزام الشعار والتشديد على طرحه، بما رسّخ في الأذهان مقولة الدولة المدنية في مواجهة مقولة الدولة الدينية السائدة بقوة.

أما في ما يخصّ سائر التيارات الليبرالية واليسارية، فإن مشكلتها تكمن في ضحالة الثقافة السياسية التي تنطلق منها، وخصوصاً ما يتعلق بتأصيل ثقافة الديمقراطية بكل مضامينها الفكرية والسياسية والقانونية والدستورية... وقد أدّت سنوات القمع والانكفاء وطغيان ثقافة السلطة والمؤسسات الدينية إلى تراجع في تجديد الفكر السياسي، سواء من خلال تكلّس الأفكار السابقة والعجز عن التجديد ونقد السائد من هذه الثقافة، والاتكاء على ما قدمه الفكر التقليدي في هذا المجال، أو من خلال شيخوخة القوى الحزبية نفسها والاستسلام للأمر الواقع في ظل اليأس من تغيير المعطيات المترسّخة بقوة.

في كل الأحوال، أعادت الانتفاضات تظهير شعار الدولة المدنية جواباً على طروحات الأيديولوجيات الشمولية المهيمنة، وجعلت من الشعار نقطة مركزية في الخطاب السياسي لأية قوة على الأرض. ولا ينتقص من الشعار عموميته وغموضه، لأنّ مجرى الحراك السياسي سيفرض على القوى جميعها لاحقاً أن تكسو الشعار

لحماً ودماً، وأن تتشكل حوله أفكار سياسية متجددة تتصل بالتقدم والمصالح التي ترمي إليها الشعوب العربية في الحرية والمساواة.

ثالثاً- الدولة المدنية في خطاب التيارات الدينية

تطور خطاب التيارات الدينية حول الدولة المدنية في الدول التي قامت فيها الانتفاضات، واتّسم بعضها بتناقضات وتحوّلات. تتوزع التيارات الدينية على فرق ومجموعات، تختلف فيما بينها في أمور تكتيكية ولكنها تتوافق في الجوهر على رفض الدولة المدنية، منطلقةً بذلك من قراءة مخصوصة لنصوص الشريعة والفقه وتفسير النص الديني بما يتوافق وهواها. مع بداية الانتفاضات وتصاعدها قالت التنظيمات الأساسية في هذه التيارات، على الأخص منها الإخوان المسلمين في مصر وحزب النهضة في تونس، إنّ خيار الدولة المدنية هو الخيار المطروح مستقبلاً، وأنكرت هذه التنظيمات أن يكون من أهدافها إقامة دولة دينية. لم يكن هذا الإعلان بعيداً عن سعي القوى الدينية إلى كسب ودّ الجمهور المطالب بإسقاط الديكتاتورية وإقامة دولة ديمقراطية وإحقاق الحريات والمساواة. هذا الخطاب التكتيكي الذي انطلق على لسان قادة بعض التيارات كان له صدىً إيجابياً في سياق الحراك الشعبي، بحيث بدا أنّ معظم قوى المعارضة تتوحد على الحد الادنى من تصور الحكم في المستقبل لكل بلد اندلعت فيه انتفاضة. ولم يقتصر الأمر على مصر وتونس، بل إنّ ليبيا واليمن وسوريا عرفت أنماطاً من الخطب المشابهة المؤيدة للدولة المدنية.

إذا كانت التيارات الأساسية قد قالت بالدولة المدنية، فإنّ أسباباً دفعتها لاتخاذ مثل هذا الموقف، فالشعار لم يكن واضحاً أو غير مفصّل، وبرنامج الحكم المقبل كان غائباً، لأن الهدف المركزي كان منصبّاً على إسقاط هيكل النظام ورأسه، وهو ما سمح لبعض هذه التيارات أن تقبل بشعار غامض المعنى والأهداف. سبب آخر يعود إلى قبول هذه القوى بمدنية الدولة، يتصل بالصراع داخل المجموعات الدينية نفسها. فقد ترافق اندلاع الانتفاضات مع صعود غير مسبوق للتيارات السلفية، وإعلان توجهها الصريح بالدعوة لإقامة الدولة الدينية. لم تنجُ التيارات الدينية الأخرى من النقد

الحاد الذي كان السلفيون يطلقونه في وجه المعارضين للدولة الدينية. كان الإخوان المسلمون ومعهم حزب النهضة في تونس، وكذلك الجماعات الموالية، بحاجة إلى دعم القوى المدنية والليبرالية لمواجهة التطرف السلفي، بما يعني تقديم نفسها الطرف المعتدل الذي لا يتسبّب وصوله إلى السلطة بمخاوف من فرض أيديولوجيا شمولية متشددة على المجتمع تحت حجة إقامة حكم الشريعة.

لم يطل الأمر كثيراً لينكشف زيف خطاب التيارات الدينية التي سبق لها أن قالت برفض الدولة الدينية لصالح الدولة المدنية. فما إن لاح لهذه التيارات أنّ صناديق الاقتراع قد أعطتها المركز الأول في البرلمانات حتى انقلبت على وعودها السابقة وأعلنت صراحةً أنّ برنامجها هو إقامة الدولة الدينية في المجتمعات العربية، بل وذهب بعضها بشكل صريح إلى اعتبار الهدف الأساسي هو استعادة دولة الخلافة التي مضى عليها خمسة عشر قرناً، وإعادة بنائها وفق النموذج الذي انتهجه الخلفاء الراشدون. وبعدما كانت قيادات التيارات تصرّح جهاراً نهاراً بأنها لا ترغب في احتلال المناصب الأولى في الدولة، وأنّ ما ترمي إليه هو إقامة دولة تعددية تجمع معظم القوى والتيارات السياسية، على مختلف توجهاتها، ابتلعت هذه التيارات تلك الوعود وبانت النوايا الحقيقية للعقل الأيديولوجي الذي يهيمن على فكر وممارسة هذه القوى.

كان التحصّن بسوء الظن من خطاب التيارات الإسلامية في مكانه تماماً، فهذه التيارات تتقن التقيّة، وتقدّم الكلام المعسول، ومستعدة لتقديم خطاب انتهازي، طالما أنّ هذا المسلك يخدم هدفها في الاستيلاء على السلطة. وبعد أن وصلت هذه التيارات إلى المواقع الأساسية في الحكم، وضعت جانباً القوى السياسية الأخرى ورفضت مشاركتها في مواقع القرار. أما على صعيد الممارسة الميدانية فلم تتأخر هذه القوى في ممارسة ديكتاتورية بدت أسوأ مما كانت عليه ديكتاتورية الأنظمة التي نزلت الجماهير إلى الشارع لإسقاطها. لم تتورع السلطة الجديدة عن استخدام وسائل العنف على الأرض في قمع المتظاهرين، ولم تتوانَ عن التهديد صراحةً باغتيال قادة المعارضة، بل ترجم بعضها هذا التوجه عملياً في بعض الأقطار. كما ارتفع خطاب ديني تعود جذوره إلى الحروب الأهلية بين الطوائف والمذاهب الإسلامية في القرون الأولى من الدعوة ونشوء الفرق، حيث عاد شعار الاتهام

بالهرطقة والكفر والخيانة والارتداد عن الدين، ليوصم به كل من يعارض حكم هذه التيارات. وهي أوصاف تكفي واحدة منها لإهراق دم المعارض ونبذه أو قتله. لقد صحّ الاتهام الذي كانت توسم به التيارات الدينية والقائل بأنّ موافقتها على الديمقراطية ليست سوى موقف انتهازي تستخدمه للوصول إلى السلطة، لتعود بعدها إلى التنكر والارتداد عن هذه الديمقراطية.

لا يمنع تخبّط التيارات الإسلامية، وعجزها عن تقديم الحلول للبلدان التي وصلت فيها إلى السلطة، من إصرار هذه القوى على الوصول بمشروعها الانتحاري إلى مداه الأخير، وجعل الاستبداد المشرّع دينياً وسيلة الإمساك بالبلد. لن تستطيع هذه التيارات الوصول إلى تسويات سياسية تتيح مشاركة القوى التي ساهمت في الانتفاضات، فالعقل الديني الذي تنطلق منه هذه القوى هو عقل استئصالي وإقصائي لسائر القوى التي تخالفها الرأي، مما يعني العمل بكل الوسائل من قبل هذه التيارات لاحتكار السلطة وفرض البرنامج الأصلي لها على المجتمع.

إنّ المسار الذي تسير فيه المجتمعات العربية التي وصلت فيها القوى الدينية إلى السلطة هو مسار محكوم بالفوضى والارتباك والتصاعد تباعاً إلى تغذية نزاعات أهلية داخلية. في هذه المعمعة ينحسر تباعاً كل أثر للدولة المدنية من خطاب هذه التيارات، وتتبخر الوعود الكاذبة التي أُطلقت ببناء دولة متعددة التوجهات السياسية. وهو مسار يؤشّر إلى مدى العسر العميق للتطور الديمقراطي في المجتمعات العربية، ويسلّط الضوء على طبيعة القوى المدنية ودرجة تبلورها والحدود التي يمكن لها الفعل ضمنها لتغيير موازين القوى في المستقبل لصالح المدني على حساب الديني.

رابعاً– الدولة المدنية في "وثيقة الأزهر"

انخرطت مؤسسة الأزهر في السجال الذي اندلع في مصر حول مستقبل الدولة في المرحلة المقبلة، واكتسب سجالها حول الدولة الدينية والمدنية أهمية خاصة بالنظر إلى الموقع الذي يحتله الأزهر كمرجعية أساسية للإسلام السنّي، ليس في مصر فقط وإنما في مجمل العالمين العربي والإسلامي. وقد أصدر في هذا المجال

وثيقتين: الوثيقة الاولى بتاريخ ٢١ حزيران/ يونيو عام ٢٠١١، فيما صدرت الوثيقة الثانية بتاريخ ٨ كانون الثاني/ يناير عام ٢٠١٢. يمكن اعتبار الوثيقتين بمثابة وثيقة واحدة نظراً إلى أنّ الثانية أتت تستكمل الأولى. نالت الوثيقة اهتماماً خاصاً من القوى الديمقراطية والتيارات الدينية على السواء، كما وضعت على محكّ النقد، الإيجابي منه والسلبي، ونظر البعض إليها كمؤشر حاسم إلى ضرورة الدولة المدنية في مصر ورفض الدولة الدينية التي تقول بها بعض القوى السلفية. تستحق الوثيقة، بقسميها، قراءةً موضوعية، بعيداً عن الاحتفالية التضخيمية التي أُعطيت لها، أو العدمية التي لا ترى فيها سوى تكرار للخطابات الدينية حول الحكم والسلطة. فما هو مضمون هاتين الوثيقتين؟

الوثيقة الأولى:

صدرت بتاريخ ٢١ حزيران/ يونيو ٢٠١١، وقد جاء فيها ما يأتي:

بمبادرة كريمة من الأستاذ الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر اجتمعت كوكبة من المثقفين المصريين على اختلاف انتماءاتهم الفكرية والدينية مع عدد من كبار العلماء والمفكرين في الأزهر الشريف، وتدارسوا خلال اجتماعات عدة مقتضيات اللحظة التاريخية الفارقة التي تمر بها مصر بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير وأهميتها في توجيه مستقبل مصر نحو غاياته النبيلة وحقوق شعبها في الحرية والكرامة والمساواة والعدالة الاجتماعية.

وقد توافق المجتمعون على ضرورة تأسيس مسيرة الوطن على مبادئ كلية وقواعد شاملة تناقشها قوى المجتمع المصري وتستبصر في سيرها بالخطى الرشيدة، لتصل في النهاية إلى الأطر الفكرية الحاكمة لقواعد المجتمع ونهجه السليم.

واعترافاً من الجميع بدور الأزهر القيادي في بلورة الفكر الإسلامي الوسطي السديد، فإنّ المجتمعين يؤكدون أهميته واعتباره المنارة الهادية

التي يُستضاء بها ويُحتَكم إليها في تحديد علاقة الدولة بالدين وبيان أسس السياسة الشرعية الصحيحة التي ينبغي انتهاجها؛ ارتكازاً على خبرته المتراكمة، وتاريخه العلمي والثقافي الذي ارتكز على الأبعاد التالية:

١- البعد الفقهي في إحياء علوم الدين وتجديدها، طبقاً لمذهب أهل السنّة والجماعة الذي يجمع بين العقل والنقل ويكشف عن قواعد التأويل المرعية للنصوص الشرعية.

٢- البعد التاريخي لدور الأزهر المجيد في قيادة الحركة الوطنية نحو الحرية والاستقلال.

٣- البعد الحضاري لإحياء مختلف العلوم الطبيعية والآداب والفنون بتنوعاتها الخصبة.

٤- البعد العملي في قيادة حركة المجتمع وتشكيل قادة الرأي في الحياة المصرية.

٥- البعدُ الجامع للعلم والريادة والنهضة والثقافة في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

وقد حرص المجتمعون على أن يستلهموا في مناقشتهم روح تراث أعلام الفكر والنهضة والتقدم والإصلاح في الأزهر الشريف، ابتداءً من شيخ الإسلام الشيخ حسن العطار وتلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي إلى الإمام محمد عبده وتلاميذه وأئمته المجتهدين من علمائه من أمثال المراغي ومحمد عبد الله دراز ومصطفى عبد الرازق وشلتوت وغيرهم من شيوخ الإسلام وعلمائه إلى يوم الناس هذا.

كما استلهموا في الوقت نفسه إنجازات كبار المثقفين المصريين ممن شاركوا في التطور المعرفي والإنساني، وأسهموا في تشكيل العقل المصري والعربي الحديث في نهضته المتجددة، من رجال الفلسفة والقانون والأدب والفنون وغيرها من المعارف التي صاغت الفكر والوجدان والوعي العام، اجتهدوا في كل ذلك وركزوا في وضع القواسم المشتركة بينهم جميعاً، تلك القواسم التي تهدف إلى الغاية السامية التي يرتضيها الجميع من عقلاء

الأمة وحكمائها، والتي تتمثل في الآتي:

تحديد المبادئ الحاكمة لفهم علاقة الإسلام بالدولة في المرحلة الدقيقة الراهنة، وذلك في إطار استراتيجية توافقية ترسُم شكل الدولة العصرية المنشودة ونظام الحكم فيها، وتدفع بالأمة في طريق الانطلاق نحو التقدم الحضاري، بما يحقق عملية التحول الديمقراطي ويضمن العدالة الاجتماعية، ويكفل لمصر دخول عصر إنتاج المعرفة والعلم وتوفير الرخاء والسلم، مع الحفاظ على القيم الروحية والإنسانية والتراث الثقافي؛ وذلك حمايةً للمبادئ الإسلامية التي استقرت في وعي الأمة وضمير العلماء والمفكرين من التعرض للإغفال والتشويه أو الغلوّ وسوء التفسير، وصوناً لها من استغلال مختلف التيارات المنحرفة التي قد ترفع شعارات دينية طائفية أو أيديولوجية تتنافى مع ثوابت أمتنا ومشتركاتها، وتحيد عن نهج الاعتدال والوسطية، وتناقض جوهر الإسلام في الحرية والعدل والمساواة، وتَبعد عن سماحة الأديان السماوية كلها.

من هنا نعلن توافقنا نحن المجتمعين على المبادئ التالية لتحديد طبيعة المرجعية الإسلامية النيرة، التي تتمثل أساساً في عدد من القضايا الكلية، المستخلصة من النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة، بوصفها المعبرة عن الفهم الصحيح للدين، ونجملها في المحاور التالية:

أولاً- دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة، ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب؛ بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف فى الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلّطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ

الكلية للشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية فى قضايا الأحوال الشخصية.

ثانياً- اعتماد النظام الديمقراطي، القائم على الانتخاب الحر المباشر، الذي هو الصيغةَ العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية، بما يضمنه من تعددية ومن تداول سلمي للسلطة، ومن تحديد للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسؤولين أمام ممثلي الشعب، وتوخي منافع الناس ومصالحهم العامة في جميع التشريعات والقرارات، وإدارة شؤون الدولة بالقانون - والقانون وحده - وملاحقة الفساد وتحقيق الشفافية التامة وحرية الحصول على المعلومات وتداولها.

ثالثاً- الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، والتأكيد على مبدأ التعددية واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة مناط المسؤولية فى المجتمع.

رابعاً- الاحترام التام لآداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتنابذ والعداء بين المواطنين، مع اعتبار الحثّ على الفتنة الطائفية والدعوات العنصرية جريمة في حق الوطن، ووجوب اعتماد الحوار المتكافئ والاحترام المتبادل والتعويل عليهما في التعامل بين فئات الشعب المختلفة، دون أية تفرقة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين.

خامساً- تأكيد الالتزام بالمواثيق والقرارات الدولية، والتمسك بالمنجزات الحضارية في العلاقات الإنسانية، المتوافقة مع التقاليد السمحة للثقافة الإسلامية والعربية، والمتسقة مع الخبرة الحضارية الطويلة للشعب المصري في عصوره المختلفة، وما قدمه من نماذج فائقة في التعايش السلمي ونشدان الخير للإنسانية كلها.

سادساً- الحرص التام على صيانة كرامة الأمة المصرية والحفاظ على

عزتها الوطنية، وتأكيد الحماية التامة والاحترام الكامل لدور العبادة لأتباع الديانات السماوية الثلاث، وضمان الممارسة الحرة لجميع الشعائر الدينية دون أية معوّقات، واحترام جميع مظاهر العبادة بمختلف أشكالها، دون تسفيه لثقافة الشعب أو تشويه لتقاليده الأصيلة، وكذلك الحرص التام على صيانة حرية التعبير والإبداع الفني والأدبي في إطار منظومة قيمنا الحضارية الثابتة.

سابعاً- اعتبار التعليم والبحث العلمي ودخول عصر المعرفة قاطرة التقدم الحضاري في مصر، وتكريس كل الجهود لتدارك ما فاتنا في هذه المجالات، وحشد طاقة المجتمع كلّه لمحو الأمية، واستثمار الثروة البشرية وتحقيق المشروعات المستقبلية الكبرى.

ثامناً- إعمال فقه الأولويات في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية، ومواجهة الاستبداد ومكافحة الفساد والقضاء على البطالة، وبما يفجر طاقات المجتمع وإبداعاته في الجوانب الاقتصادية والبرامج الاجتماعية والثقافية والإعلامية على أن يأتي ذلك على رأس الأوليات التي يتبناها شعبنا في نهضته الراهنة، مع اعتبار الرعاية الصحية الحقيقية والجادة واجب الدولة تجاه كل المواطنين جميعاً.

تاسعاً- بناء علاقات مصر بأشقائها العرب ومحيطها الإسلامي ودائرتها الأفريقية والعالمية، ومناصرة الحق الفلسطيني، والحفاظ على استقلال الإرادة المصرية، واسترجاع الدور القيادي التاريخي على أساس التعاون على الخير المشترك وتحقيق مصلحة الشعوب في إطار من الندية والاستقلال التام، ومتابعة المشاركة في الجهد الإنساني النبيل لتقدم البشرية، والحفاظ على البيئة وتحقيق السلام العادل بين الأمم.

عاشراً- تأييدُ مشروع استقلال مؤسسة الأزهر، وعودة "هيئة كبار العلماء" واختصاصها بترشيح واختيار شيخ الأزهر، والعمل على تجديد مناهج التعليم الأزهري؛ ليستردّ دوره الفكري الأصيل وتأثيره العالمي في مختلف الأنحاء.

حادي عشر- اعتبار الأزهر الشريف هو الجهة المختصة التي يُرجع إليها في شؤون الإسلام وعلومه وتراثه واجتهاداته الفقهية والفكرية الحديثة، مع عدم مصادرة حق الجميع في إبداء الرأي متى تحققت فيه الشروط العلمية اللازمة، وبشرط الالتزام بآداب الحوار، واحترام ما توافق عليه علماء الأمة.

ويُهيب علماء الأزهر والمثقفون المشاركون في إعداد هذا البيان بكل الأحزاب والاتجاهات السياسية المصرية أن تلتزم بالعمل على تقدم مصر سياسياً واقتصادياً واجتماعياً في إطار المحددات الأساسية التي وردت في هذا البيان.

الوثيقة الثانية:

صدرت بتاريخ ٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢، وقد جاء فيها ما يأتي:

يتطلع المصريون، والأمة العربية والإسلامية، بعد ثورات التحرير التي أطلقت الحريات، وأذكت روح النهضة الشاملة لدى مختلف الفئات، إلى علماء الأمة ومفكّريها المثقفين، كي يحددوا العلاقة بين المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية السمحاء ومنظومة الحريّات الأساسية التي أجمعت عليها المواثيق الدولية، وأسفرت عنها التجربة الحضارية للشعب المصري، تأصيلاً لأسسها، وتأكيداً لثوابتها، وتحديداً لشروطها التي تحمي حركة التطور وتفتح آفاق المستقبل. وهي حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير، وحرية البحث العلمي، وحرية الإبداع الأدبي والفني، على أساس ثابت من رعاية مقاصد الشريعة الغراء، وإدراك روح التشريع الدستوري الحديث، ومقتضيات التقدم المعرفي الإنساني، بما يجعل من الطاقة الروحية للأمّة وقوداً للنهضة، وحافزاً للتقدم، وسبيلاً للرُّقي المادي والمعنوي، في جهد موصول يتّسق فيه الخطاب الثقافي الرشيد مع الخطاب الديني المستنير، ويتآلفان معاً في نسق مستقبلي مثمر تتّحد فيه الأهداف والغايات التي يتوافق عليها الجميع.

ومن هنا فإن مجموعة العلماء الأزهريين والمثقفين المصريين، الذين أصدروا وثيقة الأزهر الأولى برعاية من الأزهر الشريف، وأتبعوها ببيانِ دَعْمٍ حراك الشعوب العربية الشقيقة نحو الحرية والديموقراطية، قد واصلوا نشاطهم وتدارسوا فيما بينهم القواسم الفكرية المشتركة في منظومة الحريات والحقوق الإنسانية، وانتهوا إلى إقرار جملةٍ من المبادئ والضوابط الحاكمة لهذه الحريات، انطلاقاً من متطلبات اللحظة التاريخية الراهنة، وحفاظاً على جوهر التوافق المجتمعي، ومراعاةً للصالح العام في مرحلة التحول الديموقراطي، حتى تنتقل الأمة إلى بناء مؤسساتها الدستورية بسلام واعتدال وتوفيقٍ من الله تعالى، وبما لا يسمح بانتشار بعض الدعوات المغرضة، التي تتذرع بحجة الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للتدخل في الحريات العامة والخاصة، الأمر الذي لا يتناسب مع التطور الحضاري والاجتماعي لمصر الحديثة، في الوقت الذي تحتاج فيه البلاد إلى وحدة الكلمة والفهم الوسطي الصحيح للدين والذي هو رسالة الأزهر الدينية ومسؤوليته نحو المجتمع والوطن.

أولاً– حريّة العقيدة:

تُعتبر حريّةُ العقيدة، وما يرتبط بها من حقِّ المواطنة الكاملة للجميع، القائم على المساواة التامة في الحقوق والواجبات، حجرَ الزاوية فى البناء المجتمعي الحديث، وهي مكفولةٌ بثوابت النصوص الدِّينية القطعيّة وصريح الأصول الدستورية والقانونية، إذ يقول المولى عز وجل: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ ويقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، ويترتّب على ذلك تجريم أي مظهر للإكراه في الدين، أو الاضطهاد أو التمييز بسببه، فلكلِّ فردٍ في المجتمع أن يعتنق من الأفكار ما يشاء، دون أن يمس حقّ المجتمع في الحفاظ على العقائد السماوية، فللأديان الإلهية الثلاثة قداستها، وللأفراد حريّة إقامة شعائرها دون عدوان على مشاعر بعضهم أو مساس بحرمتها قولاً أو فعلاً ودون إخلال بالنظام العام.

ولمّا كان الوطن العربي مهبطَ الوحي السماوي وحاضن الأديان الإلهية، كان أشدّ التزاماً برعاية قداستها واحترام شعائرها وصيانة حقوق المؤمنين بها في حرية وكرامة وإخاء.

ويترتّب على حق حرية الاعتقاد التسليم بمشروعية التعدد ورعاية حق الاختلاف ووجوب مراعاة كل مواطن مشاعر الآخرين والمساواة بينهم على أساسٍ متينٍ من المواطنة والشراكة وتكافؤ الفرص في جميع الحقوق والواجبات.

كما يترتب أيضاً على احترام حرية الاعتقاد رفض نزعات الإقصاء والتكفير، ورفض التوجهات التي تدين عقائد الآخرين ومحاولات التفتيش في ضمائر المؤمنين بهذه العقائد، بناءً على ما استقرَّ من نظم دستورية بل بناءً على ما استقر – قبل ذلك – بين علماء المسلمين من أحكام صريحة قاطعة قرّرتها الشريعة السمحاء في الأثر النبوي الشريف ("هلاّ شققتَ عن قلبه")، والتي قررها إمام أهل المدينة المنورة الإمام مالك والأئمة الأخرون بقوله: "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حُمِلَ على الإيمان ولا يجوز حَمْلُه على الكفر". وقد أعلى أئمة الاجتهاد والتشريع من شأن العقل فى الإسلام، وتركوا لنا قاعدتهم الذهبية التي تقرر أنه "إذا تعارض العقل والنقل قُدِّم العقل وأُوِّل النقل" تغليباً للمصلحة المعتبرة وإعمالاً لمقاصد الشريعة.

ثانياً– حرية الرأي والتعبير:

حرية الرأي هي أم الحريات كلها، وتتجلى في التعبير عن الرأي تعبيراً حرّاً بمختلف وسائل التعبير من كتابة وخطابة وإنتاج فني وتواصل رقمي، وهي مظهر الحريات الاجتماعية التي تتجاوز الأفراد لتشمل غيرهم مثل تكوين الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، كما تشمل حرية الصحافة والإعلام المسموع والمرئي والرقمي، وحرية الحصول على المعلومات اللازمة لإبداء الرأي، ولا بدّ أن تكون مكفولة بالنصوص الدستورية لتسمو على القوانين العادية القابلة للتغيير. وقد استقرت المحكمة الدستورية العليا

في مصر على توسيع مفهوم حرية التعبير ليشمل النقد البنَّاء ولو كان حادّ العبارة ونصت على أنه "لا يجوز أن تكون حرية التعبير في القضايا العامة مقيّدة بعدم التجاوز، بل يتعين التسامح فيها"، لكن من الضروري أن ننبه إلى وجوب احترام عقائد الأديان الإلهية الثلاثة وشعائرها لما في ذلك من خطورة على النسيج الوطني والأمن القومي. فليس من حق أحد أن يثير الفتن الطائفية أو النعرات المذهبية باسم حرية التعبير، وإن كان حق الاجتهاد بالرأي العلمي المقترن بالدليل، وفي الأوساط المتخصصة، والبعيد عن الإثارة، مكفولاً كما سبق القول في حرية البحث العلمي.

ويعلن المجتمعون أن حرية الرأي والتعبير هي المظهر الحقيقي للديموقراطية، وينادون بتنشئة الأجيال الجديدة وتربيتها على ثقافة الحرية وحق الاختلاف واحترام الآخرين، ويهيبون بالعاملين في مجال الخطاب الديني والثقافي والسياسي في وسائل الإعلام مراعاة هذا البعد المهم في ممارساتهم، وتوخي الحكمة في تكوين رأي عام يتّسم بالتسامح وسعة الأفق ويحتكم للحوار ونبذ التعصب. وينبغي لتحقيق ذلك استحضار التقاليد الحضارية للفكر الإسلامي السمح الذي كان يقول فيه أكابر أئمة الاجتهاد: "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب"، ومن ثم فلا سبيل لتحصين حرية الرأي سوى مقارعة الحجة بالحجة طبقًا لآداب الحوار، وما استقرّت عليه الأعراف الحضارية في المجتمعات الراقية.

ثالثاً- حرية البحث العلمي:

يُعَدُّ البحث العلميّ الجادّ، في العلوم الإنسانية والطبيعية والرياضية وغيرها، قاطرة التقدم البشري ووسيلة اكتشاف سنن الكون ومعرفة قوانينه لتسخيرها لخير الإنسانية، ولا يمكن لهذا البحث أن يتم ويؤتي ثماره النظرية والتطبيقية دون تكريس طاقة الأمّة له وحشد إمكاناتها من أجله. ولقد أفاضت النصوص القرآنية الكريمة في الحثّ على النظر والتفكر والاستنباط والقياس والتأمل في الظواهر الكونية والإنسانية لاكتشاف سننها وقوانينها، ومهّدت الطريق لأكبر نهضة علمية في تاريخ الشرق، نزلت إلى الواقع

وأسعدت الإنسان شرقاً وغرباً، وقادها علماء الإسلام ونقلوا شعلتها لتضيء عصر النهضة الغربية كما هو معروف وثابت. وإذا كان التفكير في عمومه فريضة إسلامية في مختلف المعارف والفنون، كما يقول المجتهدون، فإن البحث العلمي النظري والتجريبي هو أداة هذا الفكر. وأهم شروطه أن تمتلك المؤسسات البحثية والعلماء المتخصصون حرية أكاديمية تامة في إجراء التجارب وفرض الفروض والاحتمالات واختبارها بالمعايير العلمية الدقيقة، ومن حق هذه المؤسسات أن تمتلك الخيال الخلاق والخبرة الكفيلة بالوصول إلى نتائج جديدة تضيف للمعرفة الإنسانية، لا يوجههم في ذلك إلا أخلاقيات العلم ومناهجه وثوابته. وقد كان كبار العلماء المسلمين، مثل الرازي وابن الهيثم وابن النفيس وغيرهم، أقطاب المعرفة العلمية وروادها في الشرق والغرب قرونًا عديدة، وآن الأوان للأمة العربية والإسلامية أن تعود إلى سباق القوة وتدخل عصر المعرفة. فقد أصبح العلم مصدر القوة العسكرية والاقتصادية وسبب التقدم والتنمية والرخاء، وأصبح البحث العلمي الحر مناط نهضة التعليم وسيادة الفكر العلمي وازدهار مراكز الإنتاج، إذ تخصص لها الميزانيات الضخمة، وتتشكل لها فرق العمل، وتُقترح لها المشروعات الكبرى، وكل ذلك مما يتطلب ضمان أعلى سقف للبحث العلمي والإنساني. وقد أوشك الغرب أن يقبض بيديه على كل تقدم علمي وأن يحتكر مسيرة العلم لولا نهضة اليابان والصين والهند وجنوب شرقي آسيا، التي قدمت نماذج مضيئة لقدرة الشرق على كسر هذا الاحتكار، ولدخول عصر العلم والمعرفة من أوسع الأبواب، وقد آن الأوان ليدخل المصريون والعرب والمسلمون ساحة المنافسة العلمية والحضارية، ولديهم ما يؤهلهم من الطاقات الروحية والمادية والبشرية وغيرها من شروط التقدم في عالم لا يحترم الضعفاء والمتخلفين.

رابعاً- حرية الإبداع الأدبي والفني:

ينقسمُ الإبداع إلى إبداع علمي، يتصل بالبحث العلمي كما سبق، وإبداع أدبي وفني يتمثل في أجناس الأدب المختلفة من شعر غنائي ودرامي، وسرد

قصصي وروائي، ومسرح وسير ذاتية وفنون بصرية تشكيلية، وفنون سينمائية وتليفزيونية وموسيقية، وأشكال أخرى مستحدثة في كل هذه الفروع.

والآداب والفنون في جملتها تستهدف تنمية الوعي بالواقع، وتنشيط الخيال، وترقية الإحساس الجمالي، وتثقيف الحواس الإنسانية وتوسيع مداركها، وتعميق خبرة الإنسان بالحياة والمجتمع، كما تقوم بنقد المجتمع أحياناً والاستشراف لما هو أرقى وأفضل منه، وكلها وظائف سامية تؤدي في حقيقة الأمر إلى إثراء اللغة والثقافة وتنشيط الخيال وتنمية الفكر، مع مراعاة القيم الدينية العليا والفضائل الأخلاقية.

ولقد تميزت اللغة العربية بثرائها الأدبي وبلاغتها المشهودة، حتى جاء القرآن الكريم في الذروة من البلاغة والإعجاز، فزاد من جمالها وأبرز عبقريتها، وتغذّت منه فنون الشعر والنثر والحكمة، وانطلقت مواهب الشعراء والكتّاب – من جميع الأجناس التي دانت بالإسلام ونطقت بالعربية – تبدع في جميع الفنون بحرية على مر العصور دون حرج، بل إن كثيراً من العلماء القائمين على الثقافة العربية والإسلامية من شيوخ وأئمة كانوا هم من رواة الشعر والقصص بجميع أشكاله. على أن القاعدة الأساسية التي تحكم حدود حرية الإبداع هي قابلية المجتمع من ناحية، وقدرته على استيعاب عناصر التراث والتجديد في الإبداع الأدبي والفني من ناحية أخرى، وعدم التعرض لها ما لم تمسّ المشاعر الدينية أو القيم الأخلاقية المستقرة. ويظلّ الإبداع الأدبي والفني من أهم مظاهر ازدهار منظومة الحريات الأساسية وأشدها فعاليةً في تحريك وعي المجتمع وإثراء وجدانه، وكلما ترسخت الحرية الرشيدة كان ذلك دليلاً على تحضره، فالآداب والفنون مرآة لضمائر المجتمعات وتعبير صادق عن ثوابتهم ومتغيراتهم، وتعرض صورة ناضرة لطموحاتهم في مستقبل أفضل، والله الموفق لما فيه الخير والسداد.

تستدعي الوثيقة الأزهرية بعض الملاحظات:

١- تحوي الوثيقة، في قسميها، كل ما يمتّ إلى الدولة المدنية وإلى مقوماتها الديمقراطية في جميع الميادين. بهذا تشكل الوثيقة مرجعاً فكرياً وسياسياً ومدنياً ندر

أن صدر مثيله عن أي مؤسسة دينية، بما فيها الأزهر نفسه من قبل. كما أنها تشكّل خطاباً متقدماً جداً عن خطب سائر التيارات الدينية الموجودة في مصر أو أي مكان في العالم العربي، لذا لا بدّ من تسجيل هذه النقلة الإيجابية في نظرة الأزهر إلى طبيعة السلطة والحقوق الخاصة بالمواطن.

٢- مقابل هذه الإيجابية في الطرح، لا بدّ من رؤية "بيت القصيد" في الوثيقة، وهي الأسطر القليلة التي تربط تحقيق ما نصّت عليه الوثيقة من حقوق بالاحتكام إلى الشريعة الإسلامية وإخضاع التنفيذ إلى ما تحدده المنظومة الفقهية الإسلامية بطابعها السنّي، وليس سائر المذاهب، وهو أمر يكشف التناقض الجوهري في الوثيقة ويؤشّر إلى موطن الخطورة الذي تحمله، بحيث تلغي هذه النصوص، القليلة عملياً، مفاعيل التوجهات المدنية والديمقراطية للوثيقة وتجعل من الكلام الجميل عديم المعنى. يتجلى هذا التناقض من خلال قراءة الفقرات الآتية: "دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة، ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب؛ **بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح**، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف فى الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، **شريطة أن تكون المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع**، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية فى قضايا الأحوال الشخصية... **اعتبار الأزهر الشريف هو الجهة المختصة التي يُرجع إليها في شؤون الإسلام وعلومه وتراثه واجتهاداته الفقهية والفكرية الحديثة**، مع عدم مصادرة حق الجميع في إبداء الرأي متى تحققت فيه الشروط العلمية اللازمة، وبشرط الالتزام بآداب الحوار، واحترام ما توافق عليه علماء الأمة... يتطلع المصريون، والأمة العربية والإسلامية، بعد ثورات التحرير التي أطلقت الحريات، وأذكت روح النهضة الشاملة لدى مختلف الفئات، إلى علماء الأمّة ومفكّريها المثقفين، كي يحددوا العلاقة بين المبادئ الكلية

للشريعة الإسلامية السمحاء ومنظومة الحريّات الأساسية التي أجمعت عليها المواثيق الدولية، وأسفرت عنها التجربة الحضارية للشعب المصري، تأصيلاً لأسسها، وتأكيداً لثوابتها، وتحديداً لشروطها التي تحمي حركة التطور وتفتح آفاق المستقبل. وهي حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير، وحرية البحث العلمي، وحرية الإبداع الأدبي والفني، **على أساس ثابت من رعاية مقاصد الشريعة الغراء**، وإدراك روح التشريع الدستوري الحديث، ومقتضيات التقدم المعرفي الإنساني، بما يجعل من الطاقة الروحية للأمّة وقوداً للنهضة، وحافزاً للتقدم، وسبيلاً للرُّقي المادي والمعنوي، في جهد موصول يتّسق فيه الخطاب الثقافي الرشيد مع الخطاب الديني المستنير ويتآلفان معاً في نسق مستقبلي مثمر تتّحد فيه الأهداف والغايات التي يتوافق عليها الجميع".

لا تترك الاستشهادات المشار إليها أدنى شك في أنّ الأزهر ينصّب نفسه السلطة العليا التي يعود إليها التشريع، وذلك من خلال تعيين نفسه المرجعية التي تحدد المفهوم الصحيح للإسلام، وتحصر الاجتهادات بشيوخه. نحن هنا أمام دولة دينية بالمواربة، من خلال إخضاع صحة القوانين الوضعية إلى المرجعية الدينية. هذا في وقت بات واضحاً فيه أنّ الشريعة الإسلامية، كما سائر الشرائع في الأديان التوحيدية الأخرى، لا تشكّل ضمانة لتحقيق التعددية وحرية الرأي والاعتقاد والمساواة بين المواطنين...، فيما الضمانة لتحقيق ما يقول به الأزهر في وثيقته يكون من خلال الدولة المدنية فقط غير الخاضعة لمرجعيات سوى مرجعية الشعب وشرعة حقوق الإنسان والمواطن التي تضمن المساواة بين المواطنين بعيداً عن التمييز في الدين أو الجنس أو العرق.

٣- لا يقدّم تاريخ مؤسسة الأزهر، في علاقتها بحرية الفكر والاعتقاد والرأي المخالف، ما يعطي ضمانات بعدم انقلاب الوعود بالحريات إلى استبداد ديني واجتهادات وفتاوى تنسف كل الكلام عن المساواة والحرية الفكرية. فمنذ مطلع القرن العشرين وحتى السنوات الأخيرة حوى ملف الأزهر الكثير مما لا يوحي بالاطمئنان إلى تحكّم رجال الدين بالفكر والرأي والإفتاء فيهما. والأمثلة كثيرة على الفتاوى التي صدرت ووصل بعضها إلى هدر دماء مفكرين وعلماء دين تخرجوا من الأزهر نفسه وكانوا في صلب كيانه، لأنهم اجتهدوا في الفقه بما لا يتناسب وهوى المؤسسة. من الأمثلة القليلة ما أصاب الشيخ علي عبد الرازق، وهو واحد من

علماء الأزهر، والذي جرى طرده من المؤسسة ورُمي عليه الحرم ووصلت الاتّهامات إليه بالارتداد عن الدين والكفر به، وخيضت ضده حملة شعواء وصلت إلى تأليب الجماهير الشعبية عليه، كل ذلك بسبب إصداره كتاباً بعنوان **الإسلام وأصول الحكم** خالف فيه رأي المؤسسة الدينية، أي الأزهر، عندما قدّم اجتهاداً حول عدم وجود الخلافة في الإسلام، وأن الإسلام رسالة لا دولة. وطال الأزهري الآخر طه حسين ما أصاب زميله عبد الرازق، عندما أصدر كتابه **في الشعر الجاهلي**، فتصدى له مشايخ الأزهر وحاكموه وأجبروه على التراجع عن مضمون الكتاب. ولم ينجُ محمد أحمد خلف الله من اضطهاد الأزهر له بعد إصدراه كتاب **الفن القصصي في القرآن الكريم**، حيث قدّم آراءه في تفسير القصص وما ترمز إليه من معانٍ أخلاقية، وتعيين وسائل منهجية في قراءتها. وفي العقود الأخيرة نال عدد من المفكّرين ما يرى بعض شيوخ الأزهر ما يستحقونه من عقاب بسبب آرائهم واجتهاداتهم، من قبيل التنكيل بالكاتب المصري الراحل نصر حامد أبو زيد، حيث وصل الأمر بالمؤسسة الدينية إلى طلب تفريقه عن زوجته، بعد أن اتّهمته بالكفر والإلحاد والارتداد، وهي اتّهامات تهدر دمه، مما اضطره إلى الهرب إلى أوروبا. ولم ينجُ الكاتب فرج فوده من فتوى القتل، فيما نجا منها نجيب محفوظ بأعجوبة.

كما يحفل تاريخ الأزهر بأمثلة غير محدودة عن ممارسة الاضطهاد الفكري، حيث كان الأزهر يتدخل في الإنتاج الفكري ويطلب إلى السلطة مصادرة ومنع نشر الكتب التي تحمل اجتهادات فقهية لا تتوافق مع منظومته. مارس الأزهر أسلوباً قريباً من ممارسة "محاكم التفتيش" الأوروبية تجاه المفكرين والعلماء، بل مارس الرقابة بصورة فورية وبمفعول رجعي في كثير من الأحيان. لعلّ ما طالب به الأزهر من منع رواج كتب أدبية وفكرية سبق لها أن نُشرت منذ سنوات وتداولتها أجيال، وكان بعضها جزءاً من مناهج التعليم، على غرار كتاب طه حسين **الأيام**، خير مؤشر على خطورة أن تتحكم المؤسسة الدينية في الرقابة على عقل الإنسان وفكره.

إنّ الضمانة الفعلية لتحقيق ما تقول به وثيقة الأزهر، في جانبها الحقوقي والفكري والسياسي، هو إزالة النص الذي يربط هذه الحقوق بالشريعة الإسلامية وبفتاوى رجال الدين في شأنها. إنّ اعتبار الفقه الإسلامي نفسه متدخلاً في كل شؤون الحياة

الإنسانية، الدينية منها وغير الدينية، وإعطاء الحق في إصدار فتاوى تتصل بالحياة الدنيوية، حتى البسيط والشكلي منها، تحمل من الغرابة الشيء الكثير، وهو أقصر الطرق لهيمنة الاستبداد الديني في المجتمع واتّخاذه أشكالاً تعسفية تتجاوز بكثير ما شهدته المجتمعات العربية من تسلط واستبداد الأنظمة السياسية القائمة. وحدها الدولة المدنية والتشريعات الوضعية، التي لا تتدخل فيها أي سلطة دينية أو مرجعية "إلهية"، تؤمّن العدالة والمساواة للمواطن أمام القانون، وتضمن له ممارسة حرياته السياسية والفكرية والدينية من دون قيود أو خوف.

الفصل الخامس

في ضرورة الدولة المدنية

إذا كانت الدولة المدنية تبدو ضرورة ملحة في المجتمعات العربية، فإنّ مفارقة كبيرة تنتصب بين الحاجة والضرورة من جهة، وبين إمكانات التحقق والوصول إلى هذه الدولة من جهة أخرى. في سياق الفصول السابقة جرى التركيز على الجانب السلبي في توصيف المجتمعات العربية وطبيعة الدولة القائمة فيها، وضروة تجاوزها للمعوقات البنيوية السائدة كشرط للتقدم ومواكبة العصر، سبيلاً للوصول إلى الحداثة. وبمقدار ما كانت هذه السلبيات تؤشر وتشدد على حال التراجع والانهيار في بنى الدولة، بمقدار ما كانت تطرح في الوقت نفسه ضرورة الدولة المدنية كأحد المخارج والحلول لتجاوز هذه السلبيات. فما هي اللبنات التي تساهم في تعبيد الطريق إلى الدولة المدنية؟ وكيف تخرج الحلول من رحم الحال السائدة؟ وما هي حدود الفرص المتاحة والممكنة لولوج هذا المسار؟ تلك أسئلة مؤرّقة تفرض على المواطن العربي التبصّر جيداً في المآل الذي وصلت إليه حال هذه المجتمعات، والمهمات الصعبة المطروحة على طريق بلورة مقومات الدولة المدنية وبناء قواها على الأرض.

أولاً– في ضرورة بناء القوى الحاملة لمشروع الدولة المدنية

في البحث عن العقبات المنتصبة في وجه الدولة المدنية جرت الإشارة إلى ضعف

القوى القادرة على السير بالمجتمع إلى هذا المآل، مما يعني أنّ الجواب على هذه المعضلة هو إعادة بناء القوى المدنية والنهوض بها. وهو موضوع يطرح سؤالاً عن المقومات والشروط المطلوبة في هذه المرحلة من تطور المجتمعات العربية.

هل تشكّل قوى الشباب أحد الأجوبة في البحث عن حامل للدولة المدنية؟ يكتسب الجواب عن هذه النقطة جديته من خلال رصد تطور القوى البشرية الصاعدة والواعدة في الوقت نفسه. يشكّل عنصر الشباب أكثر من نصف القوى البشرية في العالم العربي، وتحوي هذه الفئة نخباً واسعة حصّلت العلوم والاتصال بالتكنولوجيا، إضافةً إلى انفتاحها على الفكر السياسي بمختلف تنوعاته، ما جعلها في طليعة القوى التي بادرت وتبادر إلى طرح شعار الدولة المدنية، وإحلال المواطنة على حساب البنى التقليدية والجهوية. ويمكن تلمّس هذا الجانب في الطرح عبر خطاب هذه القوى خلال الانتفاضات التي قامت في أكثر من قطر عربي.

لا ينتقص من أهمية هذه الطروحات "المدنية" كونها تتّسم بالغموض وعدم تبلورها برنامجاً للسلطة والمجتمع على السواء. لكنّ تكوّن قوى ذات ديناميكية، وتملك الوسائل التي تمكّنها من الاحتكاك بالأفكار الديمقراطية، واستخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة في إيصال هذه الأفكار إلى أوسع جمهور شعبي، يمكن له أن يؤسس لقاعدة اجتماعية تكتسب تباعاً نمطاً من الثقافة غير تلك التقليدية السائدة. لكن هذا الجانب الإيجابي بشكل عام يصطدم بضعف تكوّن هذه القوى في مؤسسات، حزبية أو مدنية، وهو نقص يقلّص من فاعليتها وتطورها. منذ قيام الانتفاضات وبروز دور الشباب كان عنصر التنظيم والتأطير، المفقود إلى حدّ بعيد، يشكّل أحد المشكلات الكبرى في توظيف الحراك الشبابي والفكر الذي يطرحه، وبروزه في محصلة القوى السياسية الفاعلة والقادرة على ترجمة نضالها على الأرض بموقع على الصعيد السياسي. لقد تسبّب هذا العجز عن التثمير السياسي بحالات واسعة من الإحباط لدى الحركات الشبابية، خصوصاً أنّ التوظيف قطفته قوى لم تكن هي المبادرة بالحراك، ولا تؤمن في الوقت نفسه بقيام دولة ديمقراطية مدنية، بل إنّ فكرها السياسي يؤشّر إلى تسلّط واستبداد لا يقلّ وحشيةً عن النظام البائد، على غرار ما جرى التعبير عنه عبر سيطرة القوى والتيارات الدينية على الانتفاضات وتحويلها فرصةً للتسلط على الحكم.

قد يكون من الظلم محاكمة الحركات الشبابية بمقياس تطلّب الانتظام الكامل والقدرة على إدارة حراك سياسي فاق بكثير قدرة القوى التي أطلقته، وظلت كل التيارات والأحزاب التقليدية تلهث للحاق به والسعي إلى توظيفه. افتقدت الحركات الشبابية الانتظام في أطر سياسية حزبية ومدنية، وهو أمر ليس غريباً بالنظر إلى حداثة تجربتها في المعارضة، بل ذهب بعضها إلى اعتبار عدم انتسابها إلى أحزاب وأيديولوجيات بمثابة نقطة القوة التي تملكها، وشددت قوى منها على انعدام علاقتها بالسياسة في طروحاتها وعن عدم اعتمادها أي برنامج سياسي، في وقت كانت هذه الحركات تطرح أعلى درجات التسييس عبر الدعوة إلى إسقاط النظام.

صدر "تخبّط" الشباب في الطرح السياسي والممارسة على الأرض من نقص في الخبرة السياسية في مواجهة أنظمة الاستبداد، ومن الافتقار إلى أطر تنظيمية تؤطّر حراكهم وتوظّفه في السياسة. ناهيك بأن النخب الشبابية كانت تعكس مواقع فئات متوسطة يغلب عليها الطابع المديني، وتفتقد إلى العلاقة مع قاع المجتمع بكل تلاوينه وتنوعاته الاجتماعية.

لكن النظرة الموضوعية إلى حراك الشباب، وفهم نقاط الضعف الموضوعية في حدوده ومشكلاته، لا يقفل الباب أمام إمكانية الارتقاء بحراك هذه القوى والإفادة منها في سياق النضال الديمقراطي المفروض خوضه في كل المجتمعات العربية. فما أشير إليه من معضلات يؤشر، في وجهه الآخر، إلى إمكانات في التطور الإيجابي.

تحتاج الحركة الشبابية، أولاً، إلى تأطير قواها في مؤسسات وتنظيمات تشكل أحد شروط فاعليتها وقدرتها على الاستمرار، بما يضمن تبلورها لاحقاً في قوى مؤثرة على صعيد السلطة. وتحتاج حركات الشباب، ثانياً، إلى بلورة برنامجها السياسي الذي يحدّد رؤيتها لقضايا المجتمع المحدد، ودعوتها إلى الدولة المدنية، وأن تنتهي من مقولة عدم "التلوّث بالسياسة". وهي نقطة تفتح على مسألة تجاوز الحركات الشبابية أطرها النخبوية نحو الاندماج في المجتمع والتعبير عن مصالح القوى الاجتماعية المختلفة. لا شك أنّ هذه الشروط الضرورية لا تولد بين ليلة وضحاها، فهي تحتاج إلى مسار طويل ومعقد، كما تحتاج إلى نفس طويل وصبور في البناء وبلورة الفكر والتعاطي مع قضايا المجتمع. على أي حال، إنّ صعوبة تحوّل القوى الشبابية إلى قوى

سياسية ومدنية فاعلة لا تقلّ وعورةً عن الطريق الطويل للوصول إلى الدولة المدنية.

تطرح ضرورة تأطير القوى الشبابية مسألة أثارت التباسات مع اندلاع الانتفاضات، ولم تزل، وهي المتصلة بالحشد على مواقع التواصل الاجتماعي والدور الذي يلعبه. مما لا شك فيه أنّ مواقع التواصل الاجتماعي شكّلت المتنفس الرئيسي لحراك الشباب في الانتفاضات، وساهم استخدامها في كسر قيود الإعلام الرسمي الذي سعى جاهداً لحجب المعلومات حول التظاهرات والشعارات المطروحة. فقد كسرت التكنولوجيا الحديثة كل مفاعيل الرقابة المسبقة على الحدث، وأتاحت حرية التعبير المطلق، والأهم أنّ هذه التكنولوجيا ربطت جغرافيا كل بلد بأقاليمها الداخلية بعضها ببعض، كما أمّنت وصول الحراك إلى مختلف بلدان العالم. لكنّ "انزياحاً" حصل وسط الشباب ومعهم نخب واسعة ذهبت إلى القول بأنّ الانتفاضات التي حصلت سببها مواقع التواصل الاجتماعي، فأطلقت عليها توصيفات من قبيل "ثورة الفايسبوك" أو "الثورات الناعمة"، التي يمكنها حشد الملايين من البشر على هذه المواقع. من دون التقليل من أهمية هذا الحشد الافتراضي، إلاّ ان الفاعلية الحقيقية تبقى للقوى المتحركة على الأرض. فقد تحشد الدعوة إلى مظاهرة ملايين الأشخاص على مواقع التواصل، لكن بضع مئات يتصدون لأجهزة الأمن على الأرض يملكون من الفاعلية والأهمية أكثر بكثير من الملايين المحتشدة على الإنترنت. تعيد هذه المسألة طرح التشديد على ما جرت الإشارة إليه في ضرورة التأطير السياسي والتنظيمي لقوى الشباب وانخراطها في قضايا المجتمع بمختلف وجوهها والدفاع عن مصالح أوسع الفئات الشعبية، كشرط لتكوّنها قوىً فاعلةً ومؤثرة في التحولات السياسية والاجتماعية الجارية في كل مكان من العالم العربي.

في البحث عن استنهاض القوى لا يجب إغفال الموروث من القوى الحزبية التقليدية بشتى تنوعاتها الأيديولوجية والسياسية، والتي أصابتها الشيخوخة بعد نضال طويل خاضته، وحصدت ما حصدته من خيبات وانكسارات. لقد كانت هذه القوى، خصوصاً منها الليبرالية واليسارية، الأقرب إلى تبني شعار الدولة المدنية على امتداد نضالها، مما يعني أنّ إعادة استنهاض ما تبقى منها يكتسب أهمية غير قليلة. لكنّ شروط الاستنهاض المتجدد تتطلب أولاً وأساساً مراجعة هذه القوى والتيارات لتجربتها

السياسية، ونقد هذه التجربة والاعتراف بمكامن الخطأ فيها. لا بد أن تطال المراجعة المقومات الفكرية والسياسية التي شكلت المرشد النظري والعملي لهذه الأحزاب، كما لا بد من نقد الممارسة السياسية وتبيان الصواب والخطأ في كل منهما. على أن يقترن ذلك بتجديد الخيارات الفكرية والسياسية بما يتوافق مع طبيعة التغيرات الحاصلة ومتطلبات وحاجات المرحلة الراهنة المقبلة من تطور المجتمعات العربية. تشكل هذه المراجعة الشرط الضروري لتستطيع أي قوة سياسية أن تقدم نفسها من جديد، بعيداً عن التلفيق والتزوير الذي مارسته تيارات متعددة، عندما استبدلت قبعتها الأيديولوجية السابقة بقبعة جديدة، من دون أن يرفّ لها جفن في تفسير أسباب هذا التحول، أو القيام بنقد ذاتي للمرحلة التي سبقت التغيّر في الفكر والممارسة.

ثانياً– الحاجة إلى إنتاج ثقافة سياسية عمادها الديمقراطية

كما أنّ الديمقراطية تحتاج إلى وجود ديمقراطيين، كذلك تحتاج الدولة المدنية إلى وعي مدني بمكوناته المختلفة. وإذا كان الوعي المدني في الثقافة السياسية العربية لا يحتل الحيز المطلوب في سياق النضال الذي تسعى الشعوب من خلاله للوصول إلى تحقيق الديمقراطية، فلا يعني هذا النقص استحالة بناء ثقافة المواطنة والمساواة بين المواطنين والمجتمع المدني، وذلك على حساب، وفي الضد من، الثقافة الفئوية والشمولية والاستبدادية التي احتلت مساحاتها الواسعة العقل العربي لقرونٍ طويلةٍ مضت.

يرمي أصحاب الفكر المتقوقع على نفسه سياسياً، ومعه الفكر الذي تبثّه التيارات الدينية على مختلف تنوعاتها، الثقافة المدنية باتهامات ليس أقلها بأنها نتاج فكر الغرب، ويجري الذهاب بعيداً في استحضار التخويف من هذا الغرب وثقافته الهادفة، وفق أصحاب هذا الرأي، إلى الهيمنة الفكرية والثقافية على الشعوب العربية والإسلامية، وإلغاء الهوية الخاصة، في سياق السعي إلى السيطرة الاستعمارية المادية والفكرية وما يتبعها من امتصاص الثروات العربية، وغيرها من الترسانة الفكرية الجاهزة سلفاً لرمي كل من يخالف الثقافة الاستبدادية السائدة بهذه التهم بالعمالة للغرب ومساعدته على السيطرة على عقول الشعوب العربية.

صحيح جداً أنّ ثقافة حقوق الإنسان والمواطنة والمساواة وحرية الفرد وتداول السلطة وغيرها من المفاهيم السياسية هي ثقافة لم تعرفها المجتمعات العربية في ما سبق من تاريخها، وهي حقاً نتاج فكر النهضة الأوروبي، وبعده فكر التنوير، والثورة العلمية والتكنولوجية، والتطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري في الغرب. هذه المكونات نتاج الحداثة والعولمة التي استندت إلى منتجات الحداثة المشار إليها، فدخلت جميع المجتمعات، المتقدمة منها أو السائرة في طريق النمو، من دون استئذان أيٍّ من قوى هذه المجتمعات، وأدخلت تأثيراتها في جميع المجالات على هذه الشعوب. لكنّ الصحيح أيضاً أنّ ثقافة حقوق الإنسان، التي تمثل أعلى درجات الدولة المدنية، لم تكن هي الثقافة السائدة في الغرب قبل عدة قرون. فقد كانت مجتمعات الغرب تعيش تحت هيمنة ثقافة استبدادية سياسية يمثلها الأباطرة والملوك، وهيمنة دينية مفروضة على الشعوب الأوروبية من قبل المؤسسة الدينية والبابوات. وكانت مفاعيل الهيمنة الدينية ووطأتها أشد هولاً من الاستبداد السياسي للملوك. ولا تزال ممارسات محاكم التفتيش ماثلةً في ذاكرة الشعوب الأوروبية، وما فعلته من حجْر على الفكر وتشريع للاستبداد باسم الدين. في الصراع ضد الاستبدادَين الديني والسياسي أمكن للشعوب الأوروبية أن تنتج فكراً سياسياً عماده حقوق الإنسان والمواطن الفرد الحر، وأن يشكّل هذا الفكر ملهماً لهذه الشعوب في ثوراتها المتعددة التي وصلت ذروتها في الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، وما تلاها من ثورات في القرنين التاسع والعشرين.

كانت ثقافة حقوق الإنسان والمواطن في أوروبا محصلة نضال مرير دفعت فيه الشعوب الأوروبية مئات الآلاف من الضحايا في حروب أهلية دامية، من أجل التوصل إلى نظام سياسي قائم على الاعتراف بهذه الحقوق، ومكرّساً الفصل بين الدين والدولة كشرط لتحرير الفرد من هيمنة المؤسسة الدينية. على قاعدة هذه التحولات والإنجازات تقدم الغرب في مختلف الميادين، وأنجز ثورته العلمية والاقتصادية والفكرية، بما مكّنه من أن يمدّ نفوذه إلى مختلف بلدان العالم.

هدف هذا الاستطراد لرفض مقولة الثقافة الخاصة التي يجب التقوقع داخل جدرانها عبر تسييجها بسياج الحفاظ على الهوية. فرغم أنّ ثقافة حقوق الإنسان هي نتاج غربي، إلاّ أنها باتت اليوم ملكَ جميع الشعوب في العالم، بل هي ثقافة إنسانية شاملة تنهل

منها جميع الثقافات وتُدخل عليها ما تراه لازماً لطبيعة كل مجتمع. وفي هذا المجال تبدو المجتمعات العربية من أكثر المجتمعات في العالم حاجةً إلى نشر ثقافة حقوق الإنسان بمختلف مجالاتها، وجعلها عنواناً مركزياً ضد الثقافات الشمولية والفئوية والجهوية والدينية السائدة في مجتمعاتنا، والتي لا تولي الفرد وحقوقه الأهمية التي يستحق، بل تقوم مقولاتها على تكريس عبودية الإنسان العربي، سياسياً وفكرياً ودينياً.

لا تبدو الصورة مظلمةً بالكامل في هذا المجال، فقد بات مستحيلاً، في ظل ثورة التكنولوجيا والاتصالات، سجن المجتمعات ضمن مقولات فكرية معينة ومنع الاتصال بالفكر الآخر أو التلاقح معه. لقد ساهمت هذه الثورة التكنولجية في اختراق المجتمعات والتأثير على نمط فكرها وسلوكها ونظمها، وباتت شعارات الدولة المدنية ومقوماتها متداولة بشكل كبير. ويصعب تصور تراجع هذا الفكر في المراحل المقبلة من تطور المجتمعات العربية، خصوصاً في ظل الحراك الذي يطبع المنطقة، بصرف النظر عن حدود الإنجازات التي حققها أو التي يمكن أن يحققها، أو الفوضى التي ترافقت مع انفجار البنى المجتمعية، فالطريق قد فُتح أمام هذه الثقافة الإنسانية، ومن المستحيل إعادة عقارب الساعة إلى الوراء عبر الحجر عليه مجدداً.

يبدو لافتاً أن مختلف القوى والتيارات السياسية والتنظيمات المدنية قد أدخلت هذه الثقافة في قاموسها، بصرف النظر عن مدى نجاحها في تحويلها عنصراً مركزياً في برامجها السياسية والنضالية. ولم يعد الفكر الشمولي يحتل الساحة الثقافية، بل تعمل الأحداث العربية على تهديم الكثير من المفاهيم التي تضمّها ترسانته الهائلة، مما يعطي بعض الأمل في أن تسلك هذه الثقافة الإنسانية طريقها إلى داخل المجتمعات العربية، وتتأسس على قاعدتها ثقافة سياسية متجددة، وذلك على رغم دروب الشوك العسيرة التي ستسير عليها هذه الثقافة في مجتمعات أدمنت ثقافة الاستبداد ومفاعيله على امتداد تاريخها الطويل.

ثالثاً- الحاجة الماسة إلى إصلاح ديني

شكّل الإصلاح الديني في أوروبا مدخلاً رئيسياً سلكت من خلاله الدولة المدنية

وتبلورت عبره منظومتها الفكرية والسياسية. وقد سمح هذا الإصلاح بطرح نظرية فصل الدين عن الدولة، وإقامة كلٍّ من المجال الديني والسياسي في ميدانه، وتشذيب الفكر الديني من النظريات التي ترى في الإنسان عبداً للكنيسة ورجال الدين، انطلاقاً من زرع مفاهيم ترسّخ في ذهن المواطن أنّ طاعة الكنيسة هي طاعة لله وعصيانها عصيان لله، ومصير هذا العاصي جهنم وبئس المصير. ولم يمرّ الإصلاح الديني والمبادئ التي نادى بها بشكل سلمي، بل أدى إلى انقسام الكنيسة المسيحية إلى مذاهب سرعان ما تحول الصراع بينها إلى حروب أهلية مارست فيها كل طائفة ومذهب أبشع أنواع التنكيل والتعذيب بالخصم. هذا المسار العنفي والوحشي ساعد لاحقاً في الفصل بين الدين والدولة وحصر الدين في جانبه المتصل بشؤون الإيمان وممارسة الشعائر الدينية.

لقد ترافق الإصلاح الديني مع ثورة فكرية وفلسفية امتدت قرنين من الزمن، أمكن خلالها أن يتبلور فكر سياسي عماده المواطنة والإنسان الحر والحقوق المدنية والسياسية، وجد تجلياته الكبرى في فكر التنوير، وشكّل المستند النظري "للحكم المدني"، وفق تعبير جون لوك، ثم الحسم في مقولة الدولة المدنية القائمة على الفصل بين الدين والدولة، وخضوع الإنسان للقوانين الوضعية المستندة إلى العقلانية وليس إلى الفكر الديني. ولم يكن للإصلاح الديني في أوروبا أن ينجح لو لم يترافق مع تحوّلات في القوى الاجتماعية والصناعية والسياسية. فقد دعمت الإصلاح طبقات بورجوازية صاعدة كانت ترى في المؤسسة الدينية المتحالفة مع الإقطاع والسلطة السياسية عقبة في وجه نهوضها وتوسع مصالحها، كما ترتب على هذا الصعود نفسه تبلور الدول القومية في المقاطعات الأوروبية، على حساب الإقطاع المهيمن في كل بلد، واحتاجت البرجوازية إلى توحيد الجغرافيا في دولة واحدة، كما احتاجت إلى تحرير الفرد من ربقة الكنيسة. وهذان المطلبان وفّرهما الإصلاح الديني وأفكاره المطروحة، فتبنتها تلك القوى الصاعدة، مما جعل الإصلاح الديني مدعوماً من حاملٍ سياسي – اقتصادي – اجتماعي – فلسفي، وهو سبب رئيسي تحقق من خلاله نجاح الإصلاح.

منذ قرون تعيش المجتمعات العربية والإسلامية الظروف نفسها التي كانت

تعيشها أوروبا زمن القرون الوسطى. تسعى المؤسسة الدينية لإبقاء سلطتها الدينية على المجتمع، وتعقد حلفاً غير مقدس مع السلطة السياسية تتوزع فيه الأدوار، بحيث تحارب المؤسسة الدينية أي فكر إصلاحي يمسّ جوهر هيمنتها، وتنال دعماً من السلطة السياسية، مقابل إضفاء المشروعية من هذه المؤسسة على السلطة السياسية والقرارات التي تتخذها.

في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين جرت محاولات إصلاحية قادها مفكرون ورجال دين، سعوا من خلالها إلى تشذيب بعض الفكر الخرافي والأسطوري الذي يتجلبب بجلباب الدين، ويقدم نفسه على أنه الدين الحق، كما جرت محاولات لإصلاح المؤسسة الدينية نفسها والحد من نشر هذا الفكر وحامليه من رجال الدين. وقد اتّسمت تلك المرحلة باحتكاك الفكر العربي بفكر التنوير الأوروبي، وصعود قوى ليبرالية في العالم العربي. مثّل هذا الاتجاه رجال دين من قبيل الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ولاحقاً علي عبد الرازق، ومفكرون من أمثال طه حسين ولطفي السيد وقاسم أمين وغيرهم.

لم يُكتب لحركة الإصلاح الديني الوليدة النجاح لعدة أسباب، موضوعية وذاتية، ولم تكن تلك المجتمعات مهيأة لتقبل أفكار الفصل بين الدين والدولة، في ظل فكر إسلامي مديد قائم على مقولة إنّ "الإسلام دين ودولة"، كما لم يكن وارداً النقاش في دولة الخلافة التي كانت سائدة لصالح فكر يقول بالدولة المدنية على حساب "الدولة الدينية الممثلة بالخلافة". وفي السياق نفسه افتقرت حركة الإصلاح هذه، على محدوديتها، إلى القوى الاجتماعية الحاملة لها والمدافعة عنها، على غرار ما شهدته حركة الإصلاح الديني في أوروبا.

لم يكن رجال الإصلاح، في طرحهم، على استعداد لتجاوز الموروث الديني السائد وطرح مقولات تمس جذرياً بالوعي المتكوّن على امتداد قرون. كما لم تكن القوى الاجتماعية السائدة آنذاك تملك الوعي أو المقدرة على حمل أفكار متصادمة مع الفكر السائد ومع المؤسستين الدينية والسياسية. كانت الأمثلة بليغة من خلال الردود العنيفة التي ووجه بها رجال الدين المصلحين، والاتهامات التي وجِّهت إليهم، على غرار ما أصاب الإمام محمد عبده، وهو مفتي الديار المصرية، من "لعنات" صبّها

عليه شيوخ الأزهر ووصلت إلى حدود اتّهامه بالكفر والارتداد عن الدين. كما لا يزال المشهد الذي وجد نفسه فيه كل من الشيخ الأزهري علي عبد الرازق والكاتب طه حسين، حيث ووجهت طروحاتهما الإصلاحية بموجة شعواء من المؤسسة الدينية أولاً، ثم من تخلي زعماء السياسة المفترض أنهم ليبراليون وإصلاحيون، خصوصاً سعد زغلول، والتنكر للرجلين في موقف يتّسم بالانتهازية. أما الكارثة الكبرى التي أصابت الرجلين فتجلّت في تأليب المؤسسة الدينية الجماهير الشعبية على الرجلين، وصلت إلى تنظيم تظاهرات منددة بأفكارهما وطروحاتهما. فبدلاً من أن تشكل الجماهير حاملةً وداعمةً لطروحات الإصلاح، وجد الرجلان نفسيهما أمام تحالف للقوى الليبرالية بممثليها مع جمهور غاضب صوّرت له المؤسسة الدينية فكرهما بأنه هرطقة وشتم للدين الإسلامي وطعن في شرائعه.

أُجهضت محاولة الإصلاح الديني قبل أن ترسّخ جذورها في الفكر والسياسة، وظلّت المحاولات اللاحقة تتّسم بالفردية في هذا البلد أو ذاك، كما ظلت المؤسسة الدينية بالمرصاد لمحاولات التجديد في الفكر الديني، مستخدمةً وسائل ترهيب غير بعيدة عمّا استخدمته محاكم التفتيش الأوروبية في القرون الغابرة. واليوم تعود مسألة الإصلاح الديني لتطرح بقوة، خصوصاً بعد الانفجارات التي تضرب المجتمعات العربية منذ عقود وتصل إلى ذراها في السنوات الأخيرة، وتخرج من جوفها أكثر الأفكار تخلفاً، وتسعى القوى والتيارات الدينية إلى فرضها على المجتمع، إضافةً إلى ما تحمله هذه الأفكار من تشريع للعنف والإرهاب.

يشكّل هذا الإصلاح الديني اليوم المدخل الضروري للإصلاح السياسي الشامل، ويساهم في الحدّ من نشر فكر التخوين والتكفير، والشيء الأهم أنه ينقل الدين والفكر الديني من الجمود إلى رحاب التجديد والتنوير. تقوم المسألتان المركزيتان في الإصلاح على: فصل الدين عن الدولة، وعلى إعادة النظر بالفقه والتشريع الديني بما يجعله متوافقاً مع مقتضيات العصر وحاجات التطور الاجتماعي.

كما يشكّل الفصل بين الدين والدولة حجر الأساس في الإصلاح الديني. وهذا الفصل لا يعني إلغاءً للدين، كما يروّج بعض رجال الدين أو منظرو التيارات الإسلامية، بل، على العكس، يهدف الفصل بين المجالين إلى إعادة الدين إلى موقعه الحقيقي

بوصفه الحامل للقيم الإنسانية والأخلاقية والروحية. فالتاريخ يقدّم نماذج جلية على ما يصيب الدين من سلبيات عندما يتحول من مهمته إلى لاعب في السياسة، مما يحوّر دوره من هداية البشر إلى عامل في تفجير الحروب المذهبية بينهم. لذا تبدو النقطة المهمة هنا تتركز حول إحلال التشريعات الوضعية في القوانين المسيّرة أمور المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ويفرض هذا الموقف إلغاء كل ما يربط هذه التشريعات بنصوص الشريعة وإخضاع تنفيذها لمقتضيات ما تفرضه هذه الشريعة. وهنا لا ينتفي دور الدين من التشريع بالنظر إلى أنّ مبادئ الأديان وقيمها تشكل عاملاً موضوعياً تستلهمه القوانين الوضعية، على غرار ما يجري استلهامه من المبادئ والقيم الإنسانية، الفكرية منها والفلسفية.

في المقابل، تشكّل قوانين الأحوال الشخصية، التي تربط الإنسان بقيودها من خلال إخضاع أموره الشخصية المتعلقة بالزواج والطلاق والإرث.. وغيرها إلى قوانين كل طائفة أو مذهب، مصدر إعاقة وسلب لحرية الإنسان. تكرّس المجتمعات العربية هذا الربط للمواطن بقوانين طائفته وتلزمه بالخضوع لمحاكمها في الخلافات التي تنشأ، مما يجعل المواطن مقيداً بحكم وسلطة رجل الدين، الذي يرهن مصير هذا المواطن ويتلاعب به بحجة أنّ هذه القوانين هي الممثل الحقيقي والفعلي للدين ولتشريعاته. إنّ تحرر المواطن من قيود قوانين الأحوال الشخصية للطوائف والمذاهب هو في جوهره استعادة لحريته كفرد، وممارسة حقوقه الخاصة والعامة وفق قوانين وضعها البشر استناداً إلى الحقوق الإنسانية الشاملة المستندة إلى المساواة بين البشر من دون أي تمييز. تقبع وراء قوانين الأحوال الشخصية سلطة المؤسسات الدينية لجميع الأديان والطوائف، وتشكل المتراس الذي تستند إليه في الوقوف ضد الدولة المدنية.

يشكل الزواج المدني، ولو بصيغته الاختيارية، أحد النماذج الفاقعة في تسلط المؤسسة الدينية على المواطن، حيث تصرّ هذه المؤسسات على رفض الزواج المدني، واتّهام الداعين إليه بنعوت لا تليق بالإنسان ولا بالدين نفسه. في لبنان، مثلاً، وصل الفجور برجال الدين حدّاً غير معقول، فهذا أحد المسؤولين في المؤسسة الدينية الإسلامية يصف الداعين إلى الزواج المدني أو الذين قاموا به بأنهم مهرطقون

ومرتدون وكفرة، فيما ذهب مسؤول في المؤسسة الدينية المسيحية إلى اعتبار الزواج المدني بأنه "بهيمي"، أي زواج على طريقة البهائم، بكل ما يحمله التعبير من احتقار للإنسان. إن الإصرار على رفض الزواج المدني يضمر رفضاً لخروج الإنسان من قوقعة الطائفة والمذهب والتحرر من هيمنة رجال الدين الذين يرون في هذا التحرر تقليصاً لموقعهم وسلطتهم، بما فيها تجفيفاً للمكتسبات المادية التي يجنيها هؤلاء من مسائل الزواج والطلاق والإرث وغيرها.

يتميز الدين الإسلامي بسيطرة الفقه على أحكامه وامتداد هذا الفقه إلى كل شؤون الحياة الدينية منها والدنيوية. وقد تكوّنت على امتداد التاريخ الإسلامي ترسانة ضخمة من التشريعات والأحكام طغت بشكل فعلي على النصوص المؤسسة، بحيث باتت المرجع في أي قضية من القضايا التي تتطلب رأياً دينياً. ليس غريباً في تاريخ كل الأديان إنتاجها للاهوتها المفسّر لكتبها المقدسة، والإسلام لا يشكّل استثناءً في هذا المجال، لكنّ المشكلة في المجتمعات العربية والإسلامية هو هذا التسلط للفقه، وجموده عند فقهاء المراحل الأولى من الدعوة الإسلامية واستمرار أحكامه إلى فترة زمنية مديدة. تبدو هذه النقطة مفصلية في الفقه الإسلامي، حيث لا تزال آراء الفقهاء القدامى المرجع الذي يستند إليه رجال الدين في إبداء آرائهم وتفسيرهم الديني. ويشي هذا الوقوف عند الفقه القديم بعجز الفقه الإسلامي عن مواكبة التطور الاجتماعي، وذلك لدى اعتبار الفقهاء القدماء هم خاتمة المفسّرين للدين، والذين لم يتركوا شيئاً إلاّ وأفتوا به، على غرار الوصف المعطى للرسول بأنه خاتم الأنبياء. هل افتقد المسلمون القدرة على التفكير والاجتهاد والتفسير بعد أن مات هؤلاء الفقهاء، بحيث ضرب العقم العقل الإسلامي ولم يعد بالإمكان إلاّ استحضار فقهاء العصر القديم؟ سؤال محيّر عندما نستمع إلى أحاديث علماء المسلمين أو نقرأ فتاوى لرجال الدين، فلا نرى سوى القدامى مرجعاً يسند الآراء، حتى أنّ النص القرآني والأحاديث النبوية باتت تحتل المرتبة الثالثة بعد رأي الفقهاء.

تحول الفقه الإسلامي على امتداد القرون السابقة إلى "مقدس" أسوةً بالنصين التأسيسيين في الإسلام، وبات نقد فتوى أحد رجال الدين مسّاً بالمقدسات نفسها. ورغم أنّ الأديان جميعها ابنة التطور الاجتماعي في كل مكان نشأت فيه، إلاّ أنّ

المجتمعات العربية والإسلامية لا تعترف بالتطور وبتغير الأزمان وتغير المناسبات التي قيلت فيها هذه الفتوى أو تلك، وأنّ التاريخ العقلي والاجتهادي قد توقف قبل ألف سنة، وأنّ على المؤسسة الدينية التموضع دائماً في التاريخ القديم والانطلاق منه، وإلاّ جاءت أحكامها الديينة بمثابة ارتداد على الدين نفسه. يشير الكاتب التونسي العفيف الأخضر إلى هذه النقطة بالقول:

> إنّ التطور الاجتماعي هو الذي يفرض على الدين التكيف معه وليس العكس، أي إنّ المستجدات التاريخية تعدِّل أو تنسخ أحكام النصوص الدينية. عندما يرفض الفاعلون الاجتماعيون تكييفه مع المستجدات التاريخية، فإنهم بذلك يحوّلون الدين إلى جمود ديني يعيق التطور التاريخي للجماعة المؤمنة.[1]

يحتل تحديث الفقه الإسلامي وإصلاحه موقعاً مركزياً في الإصلاح الديني وبالتالي في التمهيد للدولة المدنية. وتنبع الحاجة من التغيرات الجذرية التي تضرب المجتمعات العربية منذ عقود، وتشهد مراحلها العليا منذ سنوات، حيث أدّت إلى انبعاث التيارات الدينية، سواء منها ما اعتبر نفسه معتدلاً ووسطياً أم تلك التي تندرج في خانة الحركات المتطرفة. وكشفت هذه الحركات القناع عن أيديولوجيتها ونظرتها إلى المجتمع والسلطة والحياة المدنية، وظهر فكرها الديني جلياً هادفاً إلى إعادة المجتمعات العربية ألف عام إلى الوراء، وحبسه في قمقم العصور الحجرية، وذلك جواباً على موجة التحديث التي تسعى هذه المجتمعات للوصول إليها، والدخول بالتالي إلى العصور الحديثة، على مختلف مستوياتها السياسية والفكرية والاجتماعية.

ليس القصد وضع رجال الدين والمؤسسات الدينية في سلة واحدة لجهة إعادة المجتمعات العربية الى الوراء، لكن خطاب الحركات المتطرفة واحتكارها للدين ومزايدتها على القوى المعتدلة، تجعل من صوت هذه الحركات طاغياً. يستند خطاب هذه الحركات والفتاوى التي تصدرها إلى نصوص فعلية من القرآن والحديث، بما يجعل حجتها قوية في مواجهة الاعتدال الديني. من الأمثلة الفاقعة أنّ الحركات

---

١ العفيف الاخضر، "إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان"، موقع الأوان، ٢٠١٣/١/٧.

الإرهابية تستند إلى آيات من القرآن في تبريرها لعنفها الإرهابي وقتل غير المسلمين بوصفهم من الكفار، وتدّعي هذه الحركات في ممارستها أنها تطبق شرع الله. ولم تجرؤ المؤسسة الدينية بعد على اعتبار أنّ هذه الآيات قد تقادم عليها الزمن ولم تعد صالحة للاستخدام أو أنها نزلت في مرحلة محددة من التاريخ الإسلامي ووسط ظروف معينة. فالتمترس الإسلامي عند مقولة أنّ القرآن كتلة متماسكة وصالح لكل زمان ومكان يصبّ في مصلحة هذه التيارات الدينية.

ومن القضايا الملحة التي توجب إصلاح الفقه الاسلامي وتطويره بشجاعة وجرأة من قبل المؤسسة الدينية هو انفلات الفتاوى المتعلقة بالحياة الدنيوية بشكل مهين ومحقّر للدين الإسلامي نفسه. تزدهر اليوم وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة التي تقتصر برامجها على المسائل الدينية وفتاوى رجال الدين. وتصدر عن بعضهم فتاوى غريبة لا يستطيع عقل تصور صدورها لا في الزمن القديم ولا في الزمن الحديث، من قبيل رضاعة الكبير ومضاجعة الزوجة المتوفاة وجهاد النكاح، وغيرها مما يشابهها، وهي فتاوى أثارت ضجةً في العالم الإسلامي لغرابتها ومسّها بالقيم الدينية والأخلاقية. لكنّ الأكثر غرابةً أن من يصدر مثل هذه الفتاوى من رجال الدين لا ينقصه إسنادها بآية قرآنية أو حديث نبوي أو فتوى لأحد الفقهاء أيام الزمن القديم. ترتبك المؤسسات الدينية الرسمية في كيفية التعاطي مع فتاوى تحتقر الدين فعلياً، لكنها تعجز عن تقديم الجواب العقلاني والتاريخي الذي لا يستغرب إمكان صدور مثل هذه الفتاوى قبل خمسة عشر قرناً وفي ظروف معينة، فهل على العالم الإسلامي ومجتمعاته أن تظل واقفة عند فتوى مضى عليها هذا الزمن السحيق؟

في ظل طوفان الفتاوى الصادرة من كل مكان وعلى لسان أي رجل دين، والحاملة من الغرابة والتخريف واحتقار الإنسان، خصوصاً منها تلك الفتاوى التي تطال المرأة وكيفية النظر إلى موقعها، وهو موقع سمته الأساسية الدونية، ورفض بعض الفتاوى الإقرار بكونها إنساناً مساوياً للرجل وتتمتع بالحقوق نفسها... في ظل فوضى الفتاوى هذه يصبح إصلاح المؤسسة الدينية حلقةً مركزية في الإصلاح الديني. ولم يكن من قبيل الصدفة أنّ مفتي الديار المصرية الإمام محمد عبده كان قد وضع إصلاح المؤسسة الدينية في رأس الأولويات. تبدو الحاجة ملحة في هذا المجال، ولن يكون

الإصلاح مجدياً إلاّ بإعادة هذه المؤسسة النظر في قراءة النصوص المقدسة وما رافقها من فقه، وإخضاعها للمنطق والعقل، ورفض الفتاوى والأحكام التي تعود إلى زمنٍ غابر ولم تعد تتناسب وتطورات المجتمع. مما يعني أنّ المؤسسة الدينية تقف أمام تحدي مواكبتها العصر، فعليها أن تخوض حرباً شرسة ضد الخرافة والأحكام المهينة للإسلام التي يطلقها بعض رجال الدين، وهي معركة ضرورية لكنها شاقة بالنظر إلى سيطرة الديماغوجيا والتخلف على العقلانية والمنطق.

تطرح هذه المسألة قضية تكوّن قوى للإصلاح الديني من داخل المؤسسة الدينية كشرط أساسي للانطلاق بهذا الإصلاح ونجاحه. لم يكن للإصلاح الديني في المسيحية أن ينجح لولا توفر رجال دين أمثال لوثر وكالفن وغيرهما ممن قامت على أكتافهم عملية الإصلاح والتصدي للكنيسة وجمودها. كما أنّ محاولة الإصلاح الديني في الإسلام انطلقت أيضاً على يد رجال دين في القرنين التاسع عشر والعشرين. ولا يبدو الأمر مبسطاً في ظل الفوضى البنيوية والنزاعات الأهلية الناجمة عن صعود العصبيات، خصوصاً الطائفية، وتحول المذاهب إلى كيانات وسلطات تحتاج إلى رجال دين يفتون لها بما يخدم مشروعها الفئوي. وكما عانى المصلحون الأوروبيون من اضطهاد الكنيسة وبعض أصحاب السلطة السياسية، فإنّ المصلحين المسلمين لن يكونوا في منأى عن هذا الاضطهاد بأشكاله المادية والمعنوية. ينتج عن ذلك القول بأنّ الإصلاح الديني في العالم العربي، بمقدار ما يحتاج إلى مصلحين من رجال الدين، يحتاج أكثر إلى قوى اجتماعية واقتصادية وسياسية تتحمل مسؤولية الإصلاح وتتولى دعم رجال الدين الداعين له. هذا شرط ضروري، يصعب من دون توفره أن يسلك الإصلاح الديني طريقه بأمان ويحقق التجديد في الإسلام والفكر الإسلامي.

خاتمة

هل من أمل في تجدد المشروع النهضوي؟

عندما اندلع الحراك العربي انطلاقاً من تونس، أواخر العام ٢٠١٠، استبشرت الشعوب العربية أملاً في هذا القادم من التغييرات عليها. وتعزز هذا الأمل بالخلاص من الأحوال السائدة مع امتداد الحراك إلى أقطار عربية أخرى، خصوصاً منها مصر، وعبّر عنه هذا النزول الشعبي إلى الشارع واستعادة الجماهير حقها في التعبير السياسي، خصوصاً مع الشعار الجامع والموحد: الشعب يريد إسقاط النظام، يريد التغيير، يريد الحرية... وغيرها من الشعارات التي بدت لهذه الشعوب أنها قد انقرضت، بعد سيادة ذلك السبات العميق من تسلط أنظمة القمع والاستبداد، وإلغائها للشعوب وحقها في التعبير. ساد شعور امتزج فيه التأييد الكاسح لهذا الحراك بإسقاط أحلام التغيير الثوري والتحول نحو تحقيق الديمقراطية على هذا الحراك. لكن الأحلام الرومانسية لم تطل طويلاً، فقد كشف هذا الحراك، بما أخرجه من قوى، وفي المسار الذي سلكه، عن طبيعة المرحلة الجديدة التي دخلتها المجتمعات العربية، وهي تُخرج من جوفها كل ما تحمله من تناقضات وموبقات تراكمت على امتداد عقود في ظل هيمنة القهر والظلم المقرون بالعجز عن الدخول في عالم الحداثة.

رغم الطريق الذي سلكته الانتفاضات العربية، والذي يبدو اليوم مخيّباً للطموحات التي تركّبت على الانفجار الشعبي الذي قام في أكثر من قطر، ورغم "ورقة النعي" التي قال بها كثيرون على ما بات يطلقون عليه "شتاءً عربياً" بعد أن أغرقوا الانتفاضات

بتعابير "الثورات" و"الربيع العربي" وغيرها من الأوصاف التضخيمية والفخمة، إلا أنّ هذا الحراك لا يزال يسجّل حقيقتين أساسيتين: الأولى تؤكد استحالة عودة الشعوب العربية إلى الخضوع لأنظمة استبداد وقمع على شاكلة ما حصل في العقود السابقة. فالانفجار الشعبي الذي حصل، بصرف النظر عن المسار الذي اتّخذه، يؤسّس اليوم لمرحلة جديدة في العالم العربي، للشعوب فيها موقع ورأي. ولن يقتصر هذا الانفجار على الأقطار التي حصل فيها حتى الآن، بل تبدو كل الأقطار العربية سائرةً على الطريق نفسه، بصرف النظر عن الوجهة التي سيسلكها كل قطر في هذا الطريق شبه الحتمي. أما الحقيقة الثانية فتؤشر إلى أنّ هذا الحراك، الذي انطلق تحت راية شعارات الديمقراطية، قد كشف أزمة التغيير الديمقراطي في هذه المجتمعات من خلال انتصاب الحواجز والعقبات أمام هذا المسار، بحيث بدا الخيار الديمقراطي محكوماً بممرات من الفوضى والحروب الأهلية والمزيد من الفوضى، قبل أن تتكوّن قواه وتصبح قادرةً على الهيمنة.

وإذا كانت المجتمعات العربية قد بقيت أسيرة انقسامات طوائفية في أديانها التوحيدية، خصوصاً الإسلامي منها، ورغم النتائج السلبية لهذا التحول للدين إلى طوائف، على صعيد المنتسبين لهذا الدين أو ذاك، وكذلك على مسار التطور والتقدم لهذه المجتمعات، إلاّ أنّ المشهد المتصدّر اليوم واجهة حراك المجتمعات العربية هو تذرّر الطوائف نفسها إلى مذاهب سمتها الرئيسة في الطرح والممارسة استخدام لغة التخوين والتكفير تجاه بعضها البعض وترجمة هذه اللغة في صراعات عنفية تشهد تقدماً وصعوداً كل يوم وفي أكثر من مكان. لقد ارتدّت المجتمعات العربية قروناً إلى الخلف، وهي تبدو اليوم وكأنها حقاً خرجت من ذلك التاريخ النسبي الذي دخلته أصلاً لعقود أو قرون خلت، وهو مشهد لا يبعث على الابتهاج مطلقاً، بل هو قابل لتوليد شتى أنواع التشاؤم من الراهن والمستقبل.

وسط هذه الصورة القاتمة يظل السؤال مطروحاً وبقوة: هل من أمل في الوصول إلى دولة مدنية في العالم العربي؟ وهل تقدم التحولات الجارية، بكل صخبها وفوضاها وما تعكسه من خيارات ديمقراطية وإصلاحية صعبة، أملاً في انبلاج حركة إصلاح جذرية وانفتاح أفق الخيار المدني؟ وهل من خيار آخر يمكن للشعوب العربية أن

تلجه غير مسار الوصول إلى دول مدنية في كل قطر؟ أسئلة تبدو في معظمها من دون أجوبة حاسمة. فرغم كل ما أُشيرَ إليه، فإن حاجة المجتمعات العربية إلى تجديد مشروعها النهضوي، الذي تختصر الدولة المدنية الأساسي منه، هي حاجة موضوعية وواجبة الوجود. لقد انتكس هذا المشروع منذ النصف الثاني من القرن العشرين تحت وطأة الهزائم التي منيت بها الأنظمة العربية على مختلف الصعد العسكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وما تعاني منه المجتمعات العربية، إلى حدّ بعيد، هو من نتائج هذه الهزيمة الشاملة. صحيح أنّ مشروع التحديث العربي لم يحقق أكثر من قشرة حداثية، لكنه كان يحاول السباحة وسط تراث من المعوقات على مختلف الصعد الفكرية والسياسية والأيديولوجية...، والأصعب كان في مواجهة أنظمة استبدادية تضع حدّاً لحرية الفكر والتعبير. فإذا كانت أوروبا، ومعها الغرب إجمالاً، احتاجت إلى قرون لتنجز مشروعها الحداثوي، وتتوصل إلى الهيمنة على العالم عبر ثورتها التكنولوجية والفكرية، فليس بالضرورة أن ينتظر العالم العربي هذه المدة الزمنية ليمكنه تجديد مشروعه النهضوي. فما تقدمه العولمة على صعيد اختصار المكان والزمان، وحجم التطور العلمي الذي لم يعد حكراً على مجتمعات معينة، وما تقدمه ثورة الاتصالات من قدرة على الوصول إلى المعرفة ومعها سهولة التواصل الاجتماعي... كلها أمور تساهم في إمكان الاحتكاك السريع بالثورة العلمية وبالفكر السياسي الآخر، بما يسمح بإحداث نقلة في الوعي العربي تنقله من عالم التخلف والغيبيات إلى عالم العقل والعلم. وما يشجّع على هذا التفاؤل حجم المتغيرات التي بدأت المجتمعات العربية تدخلها لجهة انتزاع الحقوق في حرية الرأي والتعبير ونشر الفكر العلمي والحد من القيود على العقل والأفكار.

إن مفاصل المشروع النهضوي المرتجى والأسس التي يجب أن يقوم عليها هي قضية الديمقراطية التي تفترض تعزيز مفهوم المواطنة الذي هو شرط المساواة الحقيقية في الديمقراطية. فهي لا تقوم في فراغ بل تستدعي تعزيز دولة القانون والمؤسسات ونظام المساءلة ودفع عملية التنمية الشاملة المترابطة الجوانب من سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، وإيلاء أهمية قصوى للإنماء المتوازن قطاعياً ومناطقياً في عالم عربي تنتمي دوله إلى العالم النامي، ولو أنها تعيش في مراحل مختلفة من النمو. كما

أن تعزيز الديمقراطية يفترض أيضاً إيلاء أولوية لمعالجة ما نسميه بصدام الديموغرافيا والتنمية الفاشلة. وهو صدام كان من المسببات الأساسية لانطلاق الثورات العربية: ديموغرافيا شبابية تريد حياة كريمة وتريد توفير فرص للعمل. لقد آن الأوان لمغادرة تلك النظرية التي تربط التنمية البشرية بالدولة الاستبدادية على غرار ما ساد زمناً في الغرب، فالتنمية الناجحة هي تلك التي تعتمد على تطوير الإنسان وإطلاق حريته والسماح له في المشاركة في القرارات السياسية والاقتصادية، بما يمكّنه من المساهمة حقاً في بناء هذه التنمية. من هنا يبدو مثلث الديمقراطية - التنمية الشاملة - الدولة المدنية مثلثاً مترابط الأحكام وشرطاً ضرورياً لقيام مشروع نهضوي متجدد في العالم العربي وانتساب مجتمعاتنا إلى عالم الحداثة.

لكن مسار تجديد المشروع النهضوي يظل مرهوناً، أولاً وأساساً، بنمو القوى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، الحاملة لهذا المشروع، والقادرة على فرضه والسير به عبر الخيارات الديمقراطية. ومن دون توفر هذه القوى سيظل الأمل في التجديد سراباً. وهنا يكمن التحدي الأكبر في مسار المجتمعات العربية كلها من دون استثناء.

إنه طريق مزروع بالأشواك والصعوبات، لكن هل تملك الشعوب العربية وقواها النهضوية خياراً غير خيار الإبحار في هذا الخضمّ، والسعي إلى التغلب على الصعوبات والمعوّقات، من أجل أن تخرج من قمقم التخلف والاستبداد والتعصب الديني والكراهية، وصولاً إلى مجتمع العدالة وحقوق الإنسان؟

المصادر والمراجع

الكتب

- أركون، محمد، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩.
- **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥.
- **الإسلام، أوروبا، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥.
- **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦.
- **الأنسنة والإسلام**، ترجمة محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١٠.
- **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٠.
- أندرسون، بيري، **دولة الشرق الاستبدادية**، ترجمة بديع عمر نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٣.
- أبوزيد، نصر حامد، **نقد الخطاب الديني**، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
- باروت، محمد جمال، **يثرب الجديدة**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ١٩٩٤.
- بركات، حليم، **المجتمع العربي في القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠.

– بشارة، عزمي، **المجتمع المدني – دراسة نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨.

– التواتي، مصطفى، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧.

– جيرار، رينيه، **العنف والمقدس**، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.

– الجبلاوي، آمنة، **الإسلام المبكر، الإستشراق الأنجلوسكسوني الجديد**، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠٠٨.

– الجمل، بسام، **الإسلام السنّي**، رابطة العقلانيين العرب ودار الطليعة، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً، ٢٠٠٦.

– الجابري، محمد عابد، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦.

– الجباعي، جاد الكريم، **المجتمع المدني – هوية الاختلاف**، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١١.

– الحصري، ساطع، **البلاد العربية والدولة العثمانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٠.

– دوبراتشينسكي، دان، **أوروبا المسيحية: تمزق الكنيسة**، ترجمة كبرو لحدو، دار الحصاد، دمشق ٢٠٠٧.

– **أصداء الزمن، الكنيسة وكفاحها من أجل الوجود**، ترجمة لحدو كبرو، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٥.

– ديوارنت، ول، **قصة الحضارة**، ترجمة عبد الحميد يونس، لجنة التأليف والترجمة والنشر في الجامعة العربية، القاهرة، ١٩٦٩.

– الرزيقي، بلقيس، **الإسلام في المدينة**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً"، ٢٠٠٧.

– رستم، أسد، **نحن ورومة والفاتيكان**، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ١٩٩١.

– السيف، توفيق، **حدود الديمقراطية الدينية، دراسة في تجربة إيران منذ ١٩٧٩**، دار

الساقي، بيروت، ٢٠٠٨.

– السرجاني، راغب، **قصة الحروب الصليبية**، موسوعة الكتب الإلكترونية، ٢٠١١.

– سيد القمني، **حروب دولة الرسول**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ٢٠٠٧.

– الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥.

– شرابي، هشام، **البنية البطريركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧.

– **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

– شعبان، عبد الحسين، **نوافذ وألغام المجتمع المدني – الوجه الآخر للسياسة**، دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٩.

– شنقارو، عواطف العربي، **فتنة السلطة، الصراع ودوره في نشأة بعض غلاة الفرق الإسلامية**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠٠١.

– صالح، هاشم، **مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الإبستمولوجية في الفكر والحياة**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨.

– **الإسلام والانغلاق اللاهوتي**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠١٠.

– **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠٠٧.

– **معارك التنويريين والأصوليين في أوروبا**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠١٠.

– طرابيشي، جورج، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث**، رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، بيروت، ٢٠١٠.

– **هرطقات ١، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة**، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ٢٠٠٦.

– أبو طالب، محمد نجيب، **الظواهر القبلية والجهوية في المجتمع العربي المعاصر**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٢.

– عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٥.

– عبد الكريم، خليل، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

– العلوي، هادي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، قبرص، ١٩٩٥.

– بوعجيلة، ناجية الوريمي، **الإسلام الخارجي**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحدا ومتعدداً"، ٢٠٠٦.

– فان أس، جوزيف، **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، الجزء الأول، ترجمة سالمة صالح، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٨.

– فرج، ريتا، **العنف في الإسلام المعاصر، معطى بنيوي أم نتاج تاريخي؟**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٠.

– **القرآن الكريم**.

– قرم، جورج، **المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧.

– **الكتاب المقدس: التفسير التطبيقي للكتاب المقدس**، القاهرة، ١٩٩٧.

– كاهن، كلود، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ترجمة بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٧.

– الكاتب، أحمد، **تطور الفكر السياسي الشيعي، من الشورى إلى ولاية الفقيه**، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٨.

– **السنة والشيعة: وحدة الدين، خلاف السياسة والتاريخ**، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ٢٠٠٧.

– مظهر، سليمان، **قصة الديانات**، دار الوطن العربي، بيروت، ١٩٨٤.

– الميساوي، سهام الدبابي، **إسلام الساسة**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً"، ٢٠٠٨.

– مجموعة مؤلفين، **العرب ومواجهة إسرائيل – احتمالات المستقبل**، مركز دراسات الوحدة العربية، الجزء الأول، الدراسات الأساسية، عن مقال لشلومو بن عامي ورد في صحيفة **معاريف**، ٢٢/٩/١٩٩٦.

– نولدكه، تيودور، **تاريخ القرآن**، ترجمة جورج تامر، دار نشر جورج المز، نيويورك، ٢٠٠٠.

– النقيب، خلدون حسن، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١.

– أبو هلال، محمد، **إسلام المتكلمين**، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، سلسلة "الإسلام واحداً ومتعدداً"، ٢٠٠٦.

– هواري، زهير، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.

– **مسارات الحروب ومسيرة الحضارة، تقاطعات التاريخ العربي الوسيط**، منشورات الضفاف، بيروت، ٢٠١٣.

– ياسين، عبد الجواد، **الدين والتديّن، التشريع والنص والاجتماع**، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠١٣.

– يوسف، أفرام عيسى، **الحملات الصبيبية كما يرويها المؤرخون السريان**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١١.

– يتيم، المطران ميشال والأرشمندريت أغناطيوس ديك، **تاريخ الكنيسة الشرقية وأهم أحداث الكنيسة الغربية**، منشورات المكتبة البوليسية، جونية، ١٩٩١.

المقالات

– رندة حيدر، "الصراع الحاد على الهوية"، جريدة **النهار**، ٢٠١٢/٨/١.

– موردخاي بيليد، "إقطاع حريدي"، جريدة **هآرتس**؛ ترجمة حلمي موسى، جريدة **السفير**، ١٩٩٦/١٠/٤.

– العفيف الأخضر، "إصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان"، موقع **الأوان**، ٢٠١٣/١/٧.

– نبيل فياض، "فروقات المصاحف، مصحف ابن مسعود"، موقع **الأوان**، ٢٠١٠/٢/٧.

– كمال الزغباني، "الدين والدولة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي"، **موقع الأوان**، ٢٠/٥/٢٠٠٨.
– كمال الزغباني، "العلمانية وإيطيقا فن الوجود"، **موقع الأوان**، ٤/٦/٢٠١٠.
– حسان مرتضى، "الدور السوسيولوجي – السياسي للأحزاب الدينية في إسرائيل"، مجلة **الدفاع الوطني**، ٢٢/١١/٢٠١٢.

فهرس الأعلام

أ

آريوس (الكاهن) ٣٩
آل بهلوي ١٩٤
الآمر بأحكام الله (الخليفة) ١٣٩
إبراهيم (النبي) ١٤٨
ابن الأشرف، كعب ٣٧
ابن ثابت، زيد ٦٤
ابن الحارث، عبد الرحمن ٦٤
ابن الحكم، مروان ١٣٩
ابن رشد ٣٥
ابن الزبير، عبد الله ٦٤، ١٢٧
ابن سفيان، خالد ١٣٧
ابن سنينة ١٣٧
ابن طريف، الوليد ١٢٧
ابن العاص، سعيد ٦٤
ابن العاص، عمرو ١٣٢
ابن عبد الله، إدريس ١٣٩
ابن عبيد الله، طلحة ٥٥، ١٢٩، ١٣٠
ابن عقيل، مسلم ١٣٤
ابن مرتضى، محمد ٦٦
ابن مسعود، الجلندي ١٢٧
ابن مسعود، عبد الله ٦٤، ٦٥
ابن ورقاء، شجاع ١٨٣
ابن اليمان، حذيفة ٦٤
أبو بكر الصديق (الخليفة) ٥٤—٥٦، ٧٢، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٥، ١٨١—١٨٣
أبو حنيفة ٦٨، ١٣٩
أبو ذر الغفاري ٥٥
أبو رافع، سلام بن أبي الحقيق ١٣٧
أبو زيد، نصر حامد ١٢٤، ٢٠٧، ٢٨٥
أبو طالب، محمد نجيب ٢٣٨
أبو عفك ١٣٧
أبو موسى ٦٤
أبو هلال، محمد ٦٠
أبو الوليد الشيباني، معن بن زائدة ١٣٩
أبو الدرداء ٦٤
أتاتورك، مصطفى كمال ٢٣، ١٩٢، ٢١٠
أراسموس ٥٠
أربانس الثاني (البابا) ١٠٣
أرسطو ١٥٩، ١٦٢
أركون، محمد ٣٤، ١٦٤، ٢٠٨، ٢٢٧، ٢٣٤، ٢٣٧
الأسود العنسي ١٣٧
الأشعري، أبو موسى ١٣٢
الأخضر، العفيف ٢٩٩
الأفغاني، جمال الدين ٢٩٥
الأكويني، توما ١٥٨
أمين، قاسم ٢٩٥
إندراس الثاني ١٠٨
إنوسنت الثاني (البابا) ١٠٨
أونوريوس الثالث (البابا) ١٠٨
إياس بن الفجاءة ١٨٣
إينوقنتيوس الثالث (البابا) ١٠٧
الأيوبي، صلاح الدين ١٠٧، ١١٠

ب

باراك ١٥٢

باروت، محمد جمال ١٩٥
برباروسا، فريدريك ١٠٧، ١١١
بركات، حليم ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٤٩
البرم، يوسف بن إبراهيم ١٢٧
برونو، جيوردانو (الراهب) ٩٨، ١٦٢
بطرس الأول (الملك) ١١٠
بطرس (القديس) ٣٩
بطرس الناسك ١٠٢
بطليموس ١٥٩
البلاذري ٦٥
بن عامي، شلومو ١٥٠
بن غوريون، دايفيد ١٥٠
البنا، حسن ١٦٤
بورقيبة، الحبيب ٢١٠
بولس الثاني (البابا) ٤٨
بولس الثالث (البابا) ٩٤
بيلاجيوس ١٠٨
بيليد، موردخاي ١٥٤

ت

الترابي، حسن ١٢٤
التواتي، مصطفى ١٨٥
توران شاه (الملك) ١٠٩
توركومادا، توماس ٩٩

ج

الجابري، محمد عابد ١٧٧
الجباعي، جاد الكريم ٢٤٧
جرينوار التاسع (البابا) ٩٧
جعفر الصادق (الإمام) ١٩٥
الجنابي، أبو سعيد ١٣٩
جوانا، أرليت ١١٦، ١١٧
جيرار، رينيه ٧٣

ح

الحسن بن علي (الإمام) ١٣٣، ١٣٨، ١٣٩
الحسين بن علي (الإمام) ١٢٠، ١٣٤، ١٣٥، ١٤١
حسين، طه ٢٨٥، ٢٩٥، ٢٩٦
الحصري، ساطع ١٩٩
حيدر، رندة ١٤٩

خ

خالد بن الوليد ١٨٣
الخراساني، أبو مسلم ١٤٠
خلف الله، محمد أحمد ٢٨٥
الخميني، روح الله الموسوي (آية الله) ٦٢، ١٩٦، ١٩٧
الخنفري، علي بن الفضل ١٣٩

د

دراز، محمد عبد الله ٢٧٣
دوبراتشينسكي، دان ٣٩
دوس، ميشيل ٧٥
دو لابار، جان فرانسوا ٩٩
ديدرو ١١١، ١٦٢
ديكارت، رينيه ١٦٣
ديوارنت، ول ٤١، ٤٥، ١١٤
ديوراند، وليام ٤٦

ر

رابين، إسحاق ١٥٣
الرزيقي، بلقيس ١٧٨
الرشيد (الخليفة) ١٢٧
روسو، جان جاك ١١١، ١٦٢، ٢٠٤، ٢٠٥
ريتشارد الأول (الملك) ١٠٧
ريتشارد قلب الأسد (الملك) ١٠٧، ١١١
ريموند (القائد) ١٠٦

ز

الزغباني، كمال ٢٠٣
زغلول، سعد ٢٩٦
زياد بن أبيه ١٤٠

س

سانت ليو (البابا) ٤٢
سبينوزا ١١١، ١٦٠، ١٦١، ١٦٣، ٢٠٤
سرجيوس الثالث (البابا) ٤١
سلمان الفارسي ٥٥
السمعاني ١٤٠
السيد، لطفي ٢٩٥
سيرفيتوس، ميخائيل ٩٩
سيكستوس الرابع (البابا) ٩٤

ش

شارل الأول ١١٠
شارل الكبير (الإمبراطور) ٤١
شارون، أرييل ١٥٢
شرابي، هشام ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٥٥
شعبان، عبد الحسين ٢٤٦
شمس الدين، محمد مهدي (الشيخ) ١٩٥
شنقارو، عواطف ٦٢، ١٩١
الشهرستاني ٢٧

ص

صالح، هاشم ١٦١، ١٦٢

ط

الطبري ١٤٠
طرابيشي، جورج ٦٧، ١٨٠
طه، محمود ١٢٤
الطهطاوي، رفاعة ٢٧٣
الطيب، أحمد ٢٧٢

ظ

الظاهر بيبرس ١١٠
الزبير بن العوام، أبو عبد الله ٥٥، ١٢٩، ١٣٠

ع

عائشة، زوجة الرسول ٧٢
عبد الرازق، علي ١٦٥–١٦٨، ١٨٢، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٥، ٢٩٦
عبد الرازق، مصطفى ٢٧٣
عبد الرحمن بن خالد بن الوليد ١٣٨
عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز ١٣٩
عبد الكريم، خليل ١٧٣، ١٧٤
عبده، محمد ١٦٥، ١٦٦، ٢٧٣، ٢٩٥
عثمان بن عفان (الخليفة) ٥٦، ٦٠، ٦٣، ٦٥، ١٢٦، ١٢٨–١٣١، ١٣٧، ١٣٨، ١٨٤–١٨٧
عصماء بنت مروان ١٣٧
العطار، حسن ٢٧٣
العظم، صادق جلال ١٢٤
العلوي، هادي ١٣٨، ١٤٠–١٤٢، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٩
علي بن أبي طالب (الإمام) ٣٣، ٥٥، ٥٦، ٦٠، ٦٥، ٦٦، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨–١٣١، ١٣٣، ١٣٧، ١٣٨، ١٨١، ١٨٦، ١٨٧
علي بن الحسين ١٣٩
عمار بن ياسر، بن مالك العنسي ٥٥
عمر بن الخطاب (الخليفة) ٥٣–٥٥، ١٢٢، ١٢٦، ١٣٧، ١٨١، ١٨٣، ١٨٦
عمر بن عبد العزيز (الخليفة) ١٣٨

غ

غاليليو ٩٩، ١٥٩
غريغوريوس الثاني (البابا) ٤٠
غريغوري الكبير (البابا) ١٥٦
غريغوري السابع (البابا) ٤٤، ١٥٨
غريغوري الثامن (البابا) ١٠٧
غريغوري التاسع (البابا) ٩٤، ١٦١
غزال، خالد ٢٣

ف

فاطمة، ابنة الرسول ٥٥
فالديس ٩٦
فرانسوا الثاني (الملك) ١١٣
فريدريك الثاني (الأمبراطور) ١٠٩
فوده، فرج ١٢٤

فولتير ١١١، ١٦٢
فياض، نبيل ٦٣
فيليب الثاني (الملك) ٩٥، ١٠٧

ق

قايين ٧٣
قرم، جورج ٩٥، ١١١، ١١٢
قسطنطين ٣٩
القمي، علي بن إبراهيم ٦٦

ك

الكاتب، أحمد ٦٨—٧٠
كاترين (الملكة) ١١٥
كروزيه، دنيس ١١٢
الكندي، المقداد بن الأسود ٦٤
كوبرنيكوس ٩٨، ١٥٩، ١٦٢
كوليني ١١٥
كونراد الثالث (الإمبراطور) ١٠٦

ل

لوبون، غوستاف ١٠٠
لوثر، مارتن ٩٤
لوك، جون ٢٠٥
لويس السابع (الملك) ١٠٦
لويس التاسع (الملك) ١٠٩
ليا، شارل ٩٦
ليفي، جدعون ١٥١
ليون الثالث (الإمبراطور) ٤٠

م

المتوكل (الخليفة) ١٣٩
محفوظ، نجيب ١٢٤
محمد الباقر ١٣٩
محمد (النبي) ٢٧، ٣٤، ٥٠، ١١٩، ١٦٦، ١٦٨، ١٧٥، ١٩٠
المراغي ٢٧٣
مرتضى، إحسان ١٥٢
المسعودي ١٤١
مظهر، سليمان ١٠٠
معاوية بن أبي سفيان (الخليفة) ٥٦، ٥٩، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣١—١٣٤، ١٤٠، ١٨٧، ١٨٩
معاوية بن يزيد بن معاوية ١٣٩
المعتضد (الخليفة) ١٤١
معلوف، إلياس ١٥١
المقتدر بالله (الخليفة) ١٣٩
المنصور (الخليفة) ١٤٠
المهدي (الخليفة) ١٢٧
المودودي، أبو الأعلى ١٦٥
موسى الكاظم ١٣٩
موسى (النبي) ١٥
مونتسكيو ١٦٣، ٢٢٠
ميكيافللي ٤٩
ميكيل، بيار ١١٢

ن

نتنياهو، إلياهو ١٥٢
نظام الملك (الخليفة) ١٣٩
نولدكه ٦٦

ه

هابيل ٧٣
هانتنغتون، صاموئيل ١٠٢
الهجري، رشيد ١٤٠
هدريان الثاني (البابا) ٤٢
هنري (الملك) ٤٤
هواري ١٢٥
هوبس ٢٠٤
هوس، جان ٩٨
ياسين، عبد الجواد ٢٠٦
يزيد بن معاوية ١٢٠، ١٣٤، ١٣٥
يوحنا الثاني (البابا) ٤٦
يوستنيانوس (الملك) ٣٩
يوسف، عوفديا ١٥٢

فهرس الأماكن

أ

آسيا ٢٥٤، ٢٨١
آسيا الصغرى ١٠٥
الاتحاد السوفياتي ٢٠٩
الأردن ١٧٠
إسبانيا ٤٠، ٩٤، ٩٥، ٩٩، ١٠٥، ١٦١، ١٦٢
أستراليا ٢٥٢
إسرائيل ٢٢، ٧٦، ٧٧، ١٤٧—١٥٤، ٢٤١، ٢٥٢
الإسكندرية ٣٩
ألمانيا ٩٤، ٩٨، ١٠٦، ١١٠، ١١٢
أميركا، انظر: الولايات المتحدة الأميركية
أميركا الشمالية ٢٥٤
أميركا اللاتينية ٢٥٣
الأناضول ١٠٥
الأندلس ٩٥، ١٠٥
أنطاكية ٣٩، ١٠٦
إنكلترا ٤٢، ٩٨
أوروبا ١١، ١٢، ٢٢، ٤٧، ٤٩، ٥٠، ٥٩، ٩٤، ٩٥،
١٠١—١٠٣، ١١١، ١١٢، ١٣٦، ١٤٧، ١٥٦، ١٥٧، ١٩٧،
٢٠١، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٧—٢١٩، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٥٤، ٢٨٥،
٢٩٢—٢٩٥، ٣٠٥
إيران ٦٢، ٦٩، ١٨٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٧
إيطاليا ٤٠، ٤٢، ٩٤، ٩٨، ٩٩، ١٥٥، ١٥٦

ب

البرتغال ٩٤
برشلونة ١٥١
البصرة ٦٤، ١٢٧، ١٣٠
البندقية ٩٩، ١٠٧
بيت لحم ١٠٩

ب

تركيا ٦٠، ٢١٠، ٢١١
تونس ١١٠، ٢١١، ٢٤١، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٦٩، ٢٧٠

ج

جبل أحد ١٢١
الجزيرة العربية ٣٤، ٥٠، ٥٢، ١٢٧، ١٧٥، ١٧٩
جنيف ٩٩

ح

الحجاز ١٧٥، ١٨٣
حضرموت ١٢٧
حلب ١٠٦

خ

خراسان ١٢٧

د

دمشق ١٠٦، ١٣٢

ر

روسيا ١١٢

روما ٣٩، ٤١، ٩٦، ١٥٥

س

السودان ١٢٤
سورية ١٧٠، ٢٤١، ٢٥٨، ٢٦٤
سويسرا ٩٨

ش

الشام ١٠٦، ١٢٥، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٨٤
الشرق الأوسط ٢٠٩، ٢٥٨

ص

الصرب ١٠٥
صقلية ١٠٧
صور ١٠٧
الصين ٢٨١

ض

الضفة الغربية ١٥٣

ع

العالم الإسلامي ١١، ١٠٤، ٢٧١، ٣٠٠
العالم العربي ١٣، ٢٣، ٧٦، ١٤٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ٢٢٣، ٢٣٥، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٩—٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٧١، ٢٨٣، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٠٤
العراق ٦٤، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٥، ١٨٤، ٢٥٨
عسقلان ١٠٦
عكا ١٠٧، ١٠٨

ف

الفاتيكان ٩٩، ١٥٥
فرنسا ٩٨، ١٠٧، ١١٠—١١٣، ١١٧، ٢٠٥
فلسطين ٣٩، ٧٦، ١٤٨
فلورنسا ٩٩

ق

القدس ٣٩، ١٠٥—١٠٧، ١٠٩، ١١١
القسطنطينية ٣٩، ١٠٢، ١٠٥—١٠٧
قطاع غزة ١٥٣

ك

كربلاء ٦٢، ١٣٣—١٣٥، ١٤١
كوريا الجنوبية ٢٥٢
الكوفة ١٢٧

ل

لبنان ٢٤١، ٢٩٧
لندن ٥٠
ليبيا ٢٤١، ٢٦٩

م

المجر ١٠٥
المدينة المنورة ١٢١
مصر ١٠٧، ١٠٩، ١٢٤، ١٦٩، ١٧٠، ٢٤١، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٣
معرة النعمان ١٠٦
مكة المكرمة ١٢١

ن

الناصرة ١٠٩

ه

الهند ٢٨١

و

وادي حنين ١٢١
وادي سفوان ١٢١
الولايات المتحدة الأميركية ٢٥٤

ي

اليابان ٢٨١
يافا ١٠٧
يثرب ١٣٧
اليمن ١٢٧، ١٣٧، ٢٤١، ٢٦٩
اليونان ١٠٥

تعيش المنطقة العربية منذ سنوات حالاً من العنف المتخذ أشكالاً طائفية ومذهبية. يطرح هذا الانفجار العنفي جملة أسئلة عن الأسباب التي تجعل الأديان متّسمةً بهذا الطابع. فهل يعود العنف إلى بنية الأديان التي تحمل جرثومة القتل والقتل المضاد؟ وإذا كان العنف الديني موضع التساؤل الأبرز، فإنّ دوافعه تكمن في العودة إلى الانقسامات والانشقاقات التي حصلت داخل كل دين، وأدّت إلى بروز طوائف ومذاهب يدّعي كلّ منها انتساب الإله إلى منظومته، مما يطرح السؤال عن مشروعية الطوائف والمذاهب في التعبير عن الدين الحقيقي. فالدين في الأصل وجد لخدمة الإنسان، ويتّسم بالمطلق الأخلاقي والإنساني والروحي، ويدعو إلى تحقيق قيم العدالة والمساواة بين البشر. وما تمارسه المذاهب والطوائف من اقتتال وخلق للكراهية بين أبناء الدين الواحد، أو بين الأديان المتقابلة، يناقض الجوهر الأصلي الذي قامت عليه الأديان.

يسلّط هذا الكتاب الضوء على تحوّل الأديان إلى مذاهب وطوائف وما ترتّب على ذلك من صراعات دموية لا تزال ترخي بظلالها على شعوب العالم.

خالد غزال كاتب لبناني، من مواليد بلدة قبّ الياس (محافظة البقاع) ١٩٤٥. حائز على إجازة في العلوم السياسية والإدارية من الجامعة اللبنانية. يكتب في الصحف اللبنانية.





DAR AL SAQI
دار الساقي
www.daralsaqi.com

ISBN 978-6-14425-768-5

